

BAB 1 : KONSEP *SIYĀSAH SYAR'IIYAH* DAN PERLAKSANAANNYA

1.0 PENDAHULUAN

Perbincangan di dalam bab ini adalah tentang konsep *Siyāсах Syar'iiyah* dan perlaksanaannya. Huraiananya adalah berkisar dari segi teori yang meliputi soal definisi, dalil-dalil, syarat-syarat serta kaedah-kaedah pemakaiannya. Manakala dari segi perlaksanaannya pula penulis akan membawakan sedikit perbincangan mengenai kaitan antara *Siyāсах Syar'iiyah* dan kepentingan *Fiqh Awlawiyyāt*.

1.1 DEFINISI *SIYĀSAH SYAR'IIYAH*

1.1.1 *Siyāсах* Dari Sudut Bahasa

Perkataan *siyāсах* ialah kata terbitan (مصدر) dari kata dasar *sāsa yasūs* *siyāсах*. Apabila disebut *Sāsa al-Amr Siyāсах* (ساس الامر سياسة) ia bermaksud mentadbir dan mengendalikan sesuatu (urusan, pekerjaan dan sebagainya) dengan baik.¹ Sehubungan dengan itu Ibnu Manzur telah menolak pandangan yang mengatakan *siyāсах* berasal dari Bahasa Farsi atau Monghul kerana kata dasarnya

¹ Al-Muqirri (1994), *al-Misbāh al-Munir*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, jil. 2, hlm. 295.

adalah jelas dalam Bahasa Arab iaitu (ساس) atau (سوس).² Dalam Bahasa Arab, penggunaan perkataan *siyāsah* begitu meluas sehingga merangkumi pengendalian segala urusan manusia, haiwan dan sebarang kerjaya di setiap peringkat.³ Kalau disebut (ساس الدابة) membawa maksud seseorang itu menjaga dan memelihara binatang itu.⁴ Selain dari itu *siyāsah* juga diertikan sebagai arahan dan larangan serta tugas mendidik yang menjadi sebahagian dari usaha mentadbir.⁵

Perkataan *siyāsah* digunakan dalam berbagai konteks, namun semuanya tidak terkeluar dari satu mesej dan pengertian asasnya iaitu melakukan sesuatu tindakan yang menguntungkan atau mendatangkan kebaikan sama ada dengan cara memimpin, menjaga keperluan atau membantu dan sebagainya.⁶ Dalam konteks *siyāsah* ini, jika ia dikaitkan dengan rakyat oleh pemerintah, ia dikatakan mentadbir atau menjaga urusan rakyat. Oleh kerana dari sudut praktikalnya *siyāsah* berlaku dalam konteks hubungan antara pemimpin dengan rakyat, maka bidang dan skop *siyāsah* ialah mengendalikan hal-ehwal kenegaraan yang membawa kepada kebaikan untuk masyarakat.

Bagi menjelaskan lagi pengertian *siyāsah* dari sudut bahasa, diperturunkan beberapa contoh pemakaian *siyāsah* antaranya :

² Ibn Manzūr (1990), *Lisān al-'Arab*, Beirut , Jil. 6, hlm. , 108, Al-Rāzi (1992), *Mukhtār al-Sihhah*, hlm., 135.

³ Ibrahim Anis (t.t), *al-Mujam al-Wāsit*, t.tp., hlm.462. Ibnū Manzūr (1990), *Ibid.*, Al-Zubaidi (t.t), *Tāj al- 'Ārūs Min Jawāhir al-Qāmus*, Beirut : Dār al-Maktabah al-Hayah, jil. 4, hlm. 169

⁴ Al-Zamakhshari (1998), *Aṣṣāṣ al- Balāghah*, Beirut : Dār al-Fikr, hlm., 313.

⁵ Al-Tāhīr Ahmad Al-Zāwī (t.t), *Tarḥīb al-Qāmus al-Muḥīt*, Beirut, jil. 2, hlm 646.

⁶ Ibn Manzūr, *op. cit.*, hlm. 108.

1. Daripada Abū Hurairāh katanya : “Rasulullah S.A.W bersabda : Bani Israel telah dipimpin (تسوسهم) oleh para *anbiyā'*.”⁷

Hadis riwayat Abū Hurairāh ini dengan jelas memberi maksud para Nabi menjadi pemimpin Bani Israel dan bertanggungjawab kepada kebaikan dan kesejahteraan mereka.

2. Asmā' Bt. Abū Bakar pernah berkata dalam satu riwayat yang panjang dan sebahagian dari maksudnya ialah “.....Schinggalah Abū Bakar memberikan kepadaku seorang pembantu yang menguruskan penjagaan kuda (سياسة الفرس) di mana sebelum itu Asmā' sendiri yang menjaga keperluan kuda tersebut. Dengan adanya pembantu itu, seolah-olah Abū Bakar telah memerdekakan aku.”⁸

Perkataan *siyāṣatul faras* (سياسة الفرس) dalam riwayat tersebut membawa maksud menguruskan penjagaan kuda. Perkataan *siyāṣah* itu sendiri membawa makna menjaga kebaikan dan kemaslahatan.

3. Daripada Jābir bahawa seorang lelaki menemui Nabi dan berkata :

“Sesungguhnya aku mempunyai seorang hamba perempuan yang menjadi khadam dan menjaga kepentingan kami (سياستنا) aku tawaf ke atasnya (menyetubuhi) tetapi aku tak suka dia mengandung.”⁹

⁷ Hadis riwayat al-Bukhārī, *Sahīh Bukhārī* (bersama *Fath al-Bārī*), Kaherah, 1986, jil. 6, hlm. 571.

⁸ Al-Bukhārī, *op.cit.*, jil. 9, hlm. 230.

⁹ Ahmad (1991), *Al-Musnād*, Beirut, jil. 3, hlm. 3868.

Riwayat ini menjelaskan makna *siyāsah* sebagai mengurus keperluan tuannya apabila hamba tersebut melakukan tugasnya.

Dari fakta-fakta yang dibawa di atas tadi, maka dapat difahami bahawa makna perkataan *siyāsah* merangkumi aspek merancang dan melakukan sesuatu yang mendatangkan faedah dan kebaikan bagi pihak tertentu sama ada dengan cara memimpin, mengurus, mengendalikan, mentadbir, menjaga kepentingan dan sebagainya.

1.1.2 Definisi *Syarī'ah* Dari Sudut Bahasa

Perkataan *syarī'ah* diambil dari lafaz (شرع) yang bermaksud menerangkan dan menjelaskan.¹⁰ Di dalam pengajian Ilmu *Fiqh*, para *fuqaha* mentakrifkan *al-syarī'ah* sebagai hukum-hakam yang diwahyukan oleh Allah kepada para nabi untuk dibawakan kepada sekalian hambaNya. Dinamakan hukum-hukum tersebut syariah kerana ia sebuah ajaran yang lurus dan disamakan kedudukannya seperti tempat aliran air kerana syariah Islam menghidupkan jiwa dan akal manusia sebagaimana air menghidupkan tubuh badan.¹¹

¹⁰ Ibn Manzūr, *op.cit.*, jil. 8, hlm. 176.

¹¹ Badrān Abū Al-'Ainain Badrān (t.t.) *al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Iskandariyyah : Mu'assasah al-Syabāb al-Jamiah, hlm. 27. Lihat juga Yusof Hāmid al-'Ālim (Dr.) (t.t.), *al-Maqāsid al-'Āmmah Li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Khartoum : al-Dar al-Sūdaniyyah Li al-Kutub, hlm. 19-21.

Apabila *syarī'ah* dinisbahkan kepada agama , maka ia adalah satu perkara yang disarakkan oleh Allah. Atau dengan kata lain perkataan syariah bermaksud sesuatu hukum yang dinisbahkan kepada hukum syarak sebagai syariat yang wajib dilaksanakan dalam pentadbiran negara, di mana pemimpin-pemimpin dan pentadbir yang tidak melaksanakan hukum-hukum Allah sebagai syariat akan menerima balasan di akhirat kelak.¹² Manakala perkataan *syar'īyyāh* menunjukkan sesuatu yang disandarkan (dinisbahkan) kepada syarak dan syarak mencrimanya sebagai sesuatu yang sah atau secara literalnya perkataan *syar'īyyāh* memberi maksud tentang sesuatu yang sah di sisi syarak.¹³

1.1.3 Definisi *Siyāsah Syar'īyyah* Menurut Istilah

Penggunaan *siyāsah* menurut istilah sebenarnya tidak banyak perbezaannya dengan pengertiannya menurut bahasa. Manakala penggunaan *Siyāsah Syari'yyah* sebagai satu istilah telah dikesan semenjak dahulu lagi di dalam penulisan para ulama Islam. Terdapat berbagai-bagai definisi yang dikemukakan oleh para ulama. Daripada kebanyakan definisi yang dikemukakan oleh mereka, penulis telah mengklasifikasikan definisi-definisi tersebut kepada dua dimensi iaitu :

¹² Haji Said Haji Ibrahim (1997), *Manhaj Ilmu Fiqh*, K. Lumpur : Dar al-Ma'rifah, hlm. 3833.

¹³ Ahmad Al-'Āyid (t.t.) *al-Mu'jam al-Asāsī*, t.tp., al-Munazzanah al-Arabiyyah Li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wā al-'Ulūm : Jami'ah al-Duwal al-Arabiyyah, Lārūs, hlm. 681.

1.1.3.1 *Siyāṣah Syar'īyyah* Sebagai Kaedah Pentadbiran Dan Pemerintahan Islam

Siyāṣah Syar'īyyah sebagai kaedah pentadbiran dan pemerintahan sebuah negara bermaksud mengendalikan urusan pentadbiran sebuah negara mengikut landasan syarak sama ada berpandukan Quran, Sunnah atau *Ijtihād* bagi menjamin kepentingan dan kemaslahatan rakyat. Ia merangkumi seluruh aspek pentadbiran dan pemerintahan negara seperti politik dan pentadbiran, kewangan dan ekonomi, sosial dan kemasyarakatan dan sebagainya. Kesan dari itu lahirlah berbagai-bagai istilah seperti *Siyāṣah Duṣṭūriyyah* (سياسة دستورية), *Siyāṣah Māliyyah* (سياسة مالية), *Siyāṣah Khārijīyyah* (سياسة خارجية), *Siyāṣah Qādhā'īyyah* (سياسة قضائية), *Siyāṣah Dākhilīyyah* (سياسة داخلية) dan sebagainya.¹⁴

Berasaskan kepada konsep yang luas inilah maka *Siyāṣah Syar'īyyah* diertikan oleh sesetengah para penulis sebagai pemikiran tentang politik dan pentadbiran negara Islam secara umum. Iaitu satu istilah yang sama ertinya dengan *Ahkām Sultāniyyah*¹⁵ dan *Nizām al-Hukm*¹⁶ yang boleh diterjemahkan sebagai Sistem Pemerintahan. Berasaskan kepada kedudukan ini, ilmu *Siyāṣah Syar'īyyah*

¹⁴ Lihat Shukri Mohamad (1997), *Siyāṣah Syar'īyyah Dan Kedudukannya Sebagai Metod Penentuan Hukum*, Kertas Kerja Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan, U. Malaya, hlm. 3.

¹⁵ Lihat : al-Mawarḍī (1978) *Al-Ahkām al-Sultāniyyah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah ; Abū Ya'alā (1983), *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

¹⁶ Antara buku-buku yang ditulis di bawah tajuk seperti ini ialah : Muhammad Farūq al-Nubhān (1998), *Nizām al-Hukm Fī al-Islām*, Beirut : Muassasah al-Risālah ; Muhammad Yusuf Musa , *Nizām al-Hukm Fī al-Islām*, Kaherah : Dār al-Kitāb al-'Arabi ; Muhammad 'Abdullah al-'Arabi, *Nizām al-Hukm Fī al-Islām*, Beirut : Dār al-Fikr.

itu ialah ilmu yang menghuraikan tentang sistem dan undang-undang pentadbiran negara Islam bertepatan dengan dasar Islam¹⁷

Bagi menjelaskan maksud ini, al-Khallāf mentakrifkan *Siyāsah Syar'iyah* sebagai :

" تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة و أوصولها الكلية و ان لم يتفق و اقوال الأئمة المجتهدين"¹⁸

Huraian yang sama juga dibuat oleh Fathi Uthmān dengan menghuraikan *Siyāsah Syar'iyah* sebagai hal-hal yang berkaitan dengan undang-undang kenegaraan dan pentadbiran, iaitu yang merangkumi soal-soal kekuasaan pemerintah, khalifah, *Ahl al-Hallī Wa al-'Aqdi*, hak individu dan sebagainya.¹⁹

Begitu juga dengan Ahmād Fathī Bahnasī yang mendefinisikan *Siyāsah Syar'iyah* sebagai satu kelonggaran bagi para pemerintah melakukan apa saja yang boleh membawa kebaikan selagi ianya tidak bertentangan dengan prinsip agama walaupun tiada dalil-dalil khusus yang membolehkan ianya dilakukan.²⁰

Menurut 'Abd. Rahman Tāj, *Siyāsah Syar'iyah* ialah :

¹⁷ 'Abd Wahhāb Khallāf (1988), *al-Siyāsah al-Syar'iyah*, Kuwait : Dar al-Qalam, hlm. 7.

¹⁸ *Ibid.* hlm. 17.

¹⁹ Fathī 'Uthmān (t.t), *al-Fikr al-Qanūni al-Islāmi*, Kaherah : Maktabah Wahbah, hlm. 107-159.

²⁰ Ahmad Fathi Bahnasī (t.t), *al-Siyāsah al-Jināi 'yyah Fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Beirut : Dār al-Fikr, hlm. 65.

"الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وتديرها شؤون الأمة، مع مراعاة ان تكون متفقة مع روح الشريعة ، نازلة على أصولها الكلية، محققة اغراضها الاجتماعية و لو لم يدل عليها شيء من النصوص الجزئية الواردة في كتاب و السنة"²¹

Al-Zailā'i di dalam *Bahr al-Rāiq* menyebut bahawa *Siyāsah Syar'iyah* ialah langkah yang diambil oleh pemerintah berasaskan kepentingan yang dirasakan perlu walaupun tidak berdasarkan kepada sesuatu dalil secara tertentu.²² Manakala Muhammad Hashim Kamali pula mendefinisikan *Siyāsah Syar'iyah* sebagai :

"...a broad doctrine of Islamic Law which authorizes the ruler to determine the manner in which syariah should be administered. The ruler may accordingly take discretionary measures, enact rules and initiate policies as he deems are in the interest of good government, provided that no substantive of the syariah is violated the very."²³

Selain daripada itu, ramai para Sarjana Islam masa kini telah menerima konsep tersebut sebagaimana yang didapati dalam penulisan-penulisan mereka seperti Syeikh Rizq al-Zalbanī,²⁴ Dr. Fathī Ahmad al-Durainī,²⁵ dan lain-lain.

²¹ 'Abd Rahman Tāj (1415H), *al-Siyāsah al-Syar'iyah Wā al-Fiqh al-Islāmī*, Mesir : al-Azhar, hlm. 12.

²² Dinukilkan oleh Abd Wahhāb Khallāf, *op.cit.*, hlm. 6.

²³ Muhammad Hashim Kamali (1989), *Siyāsah Syari'yyah Or The Policies Of Islamic Government*, dalam *The American Journal of Islamic Social Science*, hlm. 59.

²⁴ Dr. Rizq al-Zalbanī (t.t), *Muzakkirah fī al-Māddah al-Siyāsah al-Syar'iyah*, Kaherah, hlm. 19.

²⁵ Dr. Fathī al-Duraynī (1987), *Khasā'is al-Tasyrī' al-Islāmī fī al-Siyāsah wa al-Hukmī*, Beirut, hlm 189.

Perbincangan mengenai konsep *Siyāsah Syar'iyah* oleh para sarjana Islam masa kini seperti yang dihuraikan di atas adalah konsep yang telah diutarakan oleh para ulama Islam silam. Antara mereka yang telah menghuraikan konsep *Siyāsah Syar'iyah* ini secara panjang lebar ialah Ibn Uqail,²⁶ Ibn Nujaim,²⁷ Ibn 'Abidin,²⁸ al-Bujairimi,²⁹ al-Nasāfi³⁰ dan lain-lain. Sebagai contoh, al-Bujairimi menyatakan *siyāsah* itu ialah mengislah urusan rakyat dan mengislah urusan pentadbiran mereka.³¹ Ibn Nujaim pula menyatakan *siyāsah* ialah satu tindakan yang diambil oleh pemerintah berdasarkan *masalahah*, walaupun tindakan itu tidak disebut secara langsung oleh dalil-dalil yang khusus.³²

Manakala Ibn 'Uqail pula mengungkapkan bahawa *siyāsah* itu ialah sesuatu tindakan oleh pemimpin yang boleh menyelamatkan manusia dan menghindarkan mereka dari kehancuran, walaupun tindakan tersebut tidak dilakukan oleh Rasulullah atau pun tidak ada wahyu berkenaan perkara tersebut.³³

Dengan pengertian di atas, al-Imām al-Māwardī telah mengarang kitab *Ahkām al-Sultāniyyah wā al-Wilāyah al-Dīniyyah*, di mana beliau telah mengupas persoalan kenegaraan dan pemerintahan dari segi *al-Imāmah* (kepimpinan),

²⁶ Ibn al-Qayyim (1953), *al-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyāsah al-Syar'iyah*, Kaherah : Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, hlm. 13.

²⁷ Ibn Nujaim (t.t), *al-Bahr al-Rāiq Syarh Kanzu al-Daqā'iq*, Dār al-Kitāb al-Islāmī, jil.5, hlm. 11.

²⁸ Ibn 'Abidin (1996), *Hāsyiah Radd al-Mukhtār 'Alā al-Dūr al-Mukhtār*, Beirut : Dār al-Fikr, jil. 4, hlm. 16.

²⁹ Al-Bujairimi (1956), *Hāsyiah al-Bujairimi 'Alā al-Manhāj al-Musammah al-Tajrid li al-Naf' 'i al-'Ābid 'Alā Syarh Manhāj al-Tullāb*, Mesir, jil.2, hlm. 178.

³⁰ Al-Nasafi (1311H), *Tilbah al-Tolābah fi al-Istilāhat al-Fiqhiyyah*, Baghdad, hlm. 167.

³¹ Al-Bujairimi, *op.cit.*, hlm. 178.

³² Ibn Nujaim, *op.cit.*, hlm. 11.

³³ Ibn Qayyim, *op.cit.*, hlm. 133.

tanggungjawab, *al-Wizārah* (pentadbiran), perundangan, mahkamah dan sebagainya berlandaskan Syariah Islam.

Begitu juga al-Imām Ibn Taimiyyah³⁴ telah menulis kitabnya yang masyhur iaitu *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Islāh al-Rā‘i wa al-Ra‘iyyah*.³⁵ Beliau telah menghuraikan konsep dan skop *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah* sebagai kaedah menjaga keutuhan Syariah Islamiah dengan memberi penekanan bahawa *al-Wilāyah* (kepimpinan) yang bertakwa dan memenuhi segala syarat kelayakan merupakan tonggak terpenting yang menjadi faktor penentu kepada kejayaan dan kesejahteraan umat.

Begitu juga dengan Imam al-Harmain al-Juwaini³⁶ ketika beliau menulis kitabnya yang bertajuk “*Ghiyāth al-Umam Fī al-Itiyāth al-Zalām*”,³⁷ dengan menghuraikan secara jelas dan sistematik persoalan-persoalan yang berkaitan dengan sistem pemerintahan Islam. Malah ramai lagi ulama Islam kini yang mengupas dan mengulas persoalan *Siyāsah Syar‘iyyah* dengan begitu menarik dan jelas sebagai contoh Yusof al-Qarādhāwī di dalam bukunya yang terkenal “*Ghair al-Muslimīn Fī al-Mujtamā‘ al-Islāmī*”

Manakala al-Maqriẓī pula berpendapat bahawa pengertian *siyāsah* telah diperkembangkan sehingga bererti apa saja peraturan yang bermatlamatkan untuk

³⁴ Nama sebenar beliau Abū al-Abbas Ahmad bin Taimiyyah.

³⁵ Ibn Taimiyyah (t.t), *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Islāh al-Rā‘i wa al-Ra‘iyyah*, Beirut : Dar al-Jayl.

³⁶ Nama sebenar beliau ‘Abd Mālik bin ‘Abdullah bin Yusūf bin Muhammad bin Haiyuyah al-Juwainī.

³⁷ Al-Juwaini (1997), *Ghiyās al-Umam fī Itiyās al-Zolām*, Beirut : Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah.

menjaga tata susila dan kepentingan sistem hidup. Berasaskan kepada pengertian yang luas ini, beliau membahagikan siasah kepada dua iaitu *siyāsah* yang adil dan *siyāsah* yang zalim.³⁸

1.1.3.2 *Siyāsah Syar'iyah* Sebagai Kaedah Penentuan Hukum

Siyāsah Syar'iyah sebagai metode penentuan hukum di bawah bidang kuasa kerajaan Islam atau pemimpin yang diberi mandat dalam perkara-perkara yang tidak dinyatakan secara terang oleh syarak. Ini bukanlah bermakna *Siyāsah Syar'iyah* itu sendiri sebagai satu kelompok hukum tertentu tetapi hanya sebagai satu petunjuk ataupun metode tertentu dalam penentuan hukum terutama di dalam bidang kehakiman dan perundangan seperti menetapkan hukuman bagi kes-kes jenayah. Ini disebut oleh Al-Hasāri dan Fathī Bahnasī sebagai *al-Siyāsah al-Jazā'iyah*.³⁹

Dalam konteks ini, Dr. Fathī Bahnasī berpendapat bahawa *Siyāsah Syar'iyah* merupakan satu kelonggaran bagi para pemerintah melakukan apa sahaja yang boleh membawa kebaikan selagi ianya tidak bertentangan dengan prinsip agama walaupun tidak ada dalil khusus yang membolehkan ianya dilakukan.⁴⁰

³⁸ Ibn Qayyim. *op.cit.*, hlm 133.

³⁹ Ahmad Al-Hasāri (t.t.), *Al-Siyāsah al-Jazā'iyah fī Fiqh al-'Uqūbat al-Islāmī al-Muqarin*, Beirut : Dār al-Jayl, jil. 1. Ahmad Fathī Bahnasī (1983), *Al-Siyāsah al-Jinā'iyah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, t.tp. : Dār al-Syuruk.

⁴⁰ *Ibid.*

'Ibn 'Ābidīn menyatakan *Siyāsah Syar'īyyah* ialah menggandakan hukuman ke atas penjenayah mengikut peraturan syarak bagi membasmi gejala kerosakan.⁴¹ Dengan lebih tegas lagi Ibn 'Ābidīn mendefinisikan *Ta'zīr* sebagai *siyāsah* kerana kedua-duanya sering digunakan dalam hukum yang serupa.⁴² Begitu juga kenyataan yang dibuat oleh al-Tarāblusi.⁴³ Manakala Ibn Fūdi pula menjelaskan, *Siyāsah Syar'īyyah* ialah menjaga kemaslahatan manusia dan mengelakkan keburukan dengan cara menggunakan kaedah tertentu bagi mengetahui kebenaran seperti menggunakan *qarinah* tanpa pengakuan dan bukti atau menahan seseorang yang dituduh melakukan jenayah (tahanan reman) atau mengugut dan mengenakan tekanan (*torture*) ke atas orang yang disyaki.⁴⁴

Berasaskan kepada beberapa penjelasan yang dikemukakan oleh para ulama seperti yang dikemukakan di atas, al-Khallāf telah membuat satu kesimpulan bahawa pada pandangan para *fuqaha*, *Siyāsah Syar'īyyah* sebenarnya ialah menggunakan *Masālih Mursalah*⁴⁵ dalam menentukan hukum sebagaimana yang dihuraikan oleh para ulama *Usul Fiqh*. Ini adalah kerana *Masālih Mursalah* ialah satu nilai yang tidak diterima atau ditolak oleh mana-mana dalil secara khusus.⁴⁶

⁴¹ Ibn 'Ābidīn, *op.cit.*, jil. 4, hlm. 15

⁴² Ibid.

⁴³ Alauddīn al-Tarāblusi (t.t), *Mu'īn al-Hukkām Fīmā Yataraddad Baina al-Khasmain Min al-Ahkām*, Beirut, hlm. 169.

⁴⁴ Ibn Fūdi (1998), *Diya' al-Siyāsāt wā al-Fatāwa al-Nawāzil*, Kaherah, hlm. 75.

⁴⁵ Dalam metodologi hukum Islam, *Masālih Mursalah* diertikan sebagai kepentingan-kepentingan yang tidak dinaskan oleh syariat sama ada ditolak atau diterima. Ia merupakan salah satu dari sumber-sumber hukum dalam hal-hal selain dari ibadat pada pandangan sesetengah para *fuqaha*. Lihat misalnya : Abdul Karim Zaydān (1987), *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, Baghdad : Maktabah al-Quds, ed. Ke-2, hlm. 237-238.

⁴⁶ 'Abd. Wahhab Khallāf, *op.cit.*, hlm. 6.

Dari definisi-definisi di atas, *Siyāsah Syar'iyah* menurut pendekatan ini dijelaskan melalui asas-asas berikut :

- I . *Siyāsah Syar'iyah* dikemukakan sebagai sebuah metode *ijtihad* yang tertakluk di bawah kuasa kerajaan dan autoriti itu dipegang oleh khalifah atau para kadi di dalam isu-isu yang berhubung dengan aspek perundangan dan penentuan hukum Islam seperti *Hudud*, *Qisās* dan *Ta'zīr* sahaja.
- II . Ia merupakan mandat yang diberikan kepada hakim dan kadi untuk bertindak melalui *ijtihad* dalam mengendalikan kes-kes jenayah yang tidak mempunyai bukti yang jelas sedangkan ia memerlukan penyelesaian segera bagi menjaga kepentingan serta keselamatan nyawa dan harta masyarakat dari ancaman penjenayah.
- III. *Siyāsah Syar'iyah* dalam konteks ini merupakan satu kelonggaran kepada hakim atau pemerintah menjatuhkan hukuman di dalam kes-kes khas berdasarkan keadilan hukum yang dapat menjamin hak-hak manusia, membanteras kezaliman, menghalang kegiatan *subversive* dan mencapai *Maqāsid al-Syarī'ah*.
- IV. Mengawal masyarakat melalui beberapa peraturan, hukuman dan undang-undang yang diputuskan oleh pemerintah berdasarkan *ijtihad* mereka walaupun ia tidak dijelaskan secara langsung. *Siyāsah Syar'iyah* ini merupakan hak bagi pihak pemerintah, bukannya hak awam. Sekiranya terdapat mana-mana individu yang berijtihad di dalam satu perkara , maka tidaklah dipanggil *Siyāsah Syar'iyah*.
- V. Perlaksanaan dan pemakaian *Siyāsah Syar'iyah* hendaklah diikat dengan beberapa syarat dan garis panduan tertentu. Ini adalah bertujuan untuk memastikan keharusan perlaksanaannya tidak disalahgunakan oleh mana-mana pihak yang membawa kepada kekeliruan dan seterusnya penyelewengan.

ii. Al-Quran menerangkan hukum secara umum (*Ijmālī*)

Kaedah ini pula bermaksud penjelasan hukum-hukum oleh nas-nas yang bersifat umum (*Mujmāl*). Ayat-ayat yang digunakan melalui kaedah ini biasanya membawa lebih dari satu makna. Lafaz serta maknanya boleh ditafsirkan dengan berbagai tafsiran dan ini mendorong kepada keperluan berijtihad di dalam menghuraikan dan mencari makna yang sesuai dan relevan. Hukum-hukum yang terhasil melalui kaedah ini biasanya datang dalam bentuk prinsip-prinsip umum yang menitikberatkan perkara-perkara yang terkandung di dalam *Maqāsid al-Syarī'ah* itu sendiri seperti menjaga kepentingan awam atau menolak segala bentuk kerosakan dan keburukan.⁴⁸

Dalam hal ini, syarak hanya memerintahkan ia dilaksanakan tanpa menentukan cara yang khusus. Mereka diberi kebebasan untuk memilih sebarang bentuk dan langkah yang difikirkan sesuai dan terbaik mengikut ijtihad mereka. Contoh hukum-hukum jenis ini selalunya melibatkan persoalan kenegaraan dan pentadbiran seperti syura,⁴⁹ pelaksanaan dan pentadbiran undang-undang,⁵⁰ keadilan,⁵¹ kesamaan,⁵² penguatkuasaan *al-Amr bi al-Ma'rūf wā al-Nahyū 'An al-Munkār*⁵³ dan sebagainya. Bagi melaksanakan perintah-perintah di atas, secara tidak langsung al-Quran menekankan tentang beberapa prinsip *Siyāsah Syar'iyah*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Al-Quran, Ali Imran : 159.

⁵⁰ Al-Quran, al-Maidah : 33, 344, 37, al-Nisa' : 105

⁵¹ Al-Quran, al-Nisā' : 135, al-Maidah : 8, 42, al-Nahl : 90

⁵² Al-Quran, al-Hujurat : 133

⁵³ Al-Quran, Āli Imran : 104.

1.2 *SIYĀSAH SYAR'ITYAH* SEBAGAI MEKANISME PENTADBIRAN ISLAM

1.2.1 Dalil-Dalil Pemakaian *Siyāsah Syar'iyah*

1.2.1.1 Dalil-Dalil Dari Al-Quran

Perkataan *Siyāsah Syar'iyah* tidak terdapat di dalam Al-Quran secara langsung dan ini bukanlah bermakna ia tidak diperundangkan oleh syarak. Keharusan *Siyāsah Syar'iyah* disokong oleh dalil-dalil al-Quran dalam bentuk 'tidak secara langsung' (*indirect*). Ini dapat dilihat melalui metodologi al-Quran di dalam menerangkan hukum atau mengeluarkan arahan sama ada perintah atau tegahan. Jika diperhatikan, sesuatu hukum atau arahan itu selalunya dijelaskan melalui dua cara :

- i. Al-Quran menerangkan hukum secara terperinci (*Tafsilī*).

Melalui kaedah ini , ayat-ayat tersebut didatangkan dalam bentuk yang terperinci bagi menjelas dan menghuraikan perintah tersebut tanpa meninggalkan sebarang kekaburan dan kekeliruan sama ada pada lafaz mahupun maknanya. Manakala hukum yang terhasil dari kaedah ini dinamakan *al-Ahkām al-Tafsīlīyah* ataupun hukum-hukum yang muktamad yang tidak akan mengalami sebarang pengubahsuaian dari segi dasar ataupun corak perlaksanaannya seperti hukum-hukum peribadatan, perkahwinan, perwarisan dan lain-lain lagi.⁴⁷

⁴⁷ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *Usūl al-Fiqh al-Islāmīyy*, Beirut : Dār al-Fikr, juz. 1, hlm. 440.

dan keperluan mewujudkan institusi-institusi tertentu bagi merealisasikan perintah tersebut.

Keharusan *Siyāsah Syar'iyah* ini juga dapat dilihat di dalam kewajiban melaksanakan undang-undang jenayah di dalam Islam. Kaitan ini terdapat di dalam matlamat perlaksanaan undang-undang tersebut yang mana terdapat persamaan matlamat antara keduanya iaitu untuk mendatangkan kebaikan (*maslahah*) kepada manusia dan menjauhkan mereka dari kerosakan (*mafsadah*). Menjamin kemaslahatan manusia merupakan tujuan perlaksanaan *Siyāsah Syar'iyah*.⁵⁴ Perlaksanaan undang-undang jenayah dan mengenakan hukuman-hukuman yang telah ditentukan oleh syarak antara lainnya bertujuan untuk membanteras segala jenis unsur-unsur negatif yang boleh menjejaskan kesejahteraan manusia.

Hal ini disentuh dengan lebih mendalam lagi oleh Ibn Farhūn, dengan berkata bahawa sesungguhnya Allah telah mensyariatkan sesuatu hukum dengan tujuan menjaga *maslahah* hambaNya dan juga menghindarkan mereka dari segala bentuk *fasad*.⁵⁵ Salah satu hukum tersebut ialah hukuman yang dikenakan ke atas penjenayah bagi tujuan menyekat kegiatan jenayah dan menjamin keamanan masyarakat. Hukuman tersebut menurut beliau dibahagikan kepada enam kategori berikut :

⁵⁴ Matlamat *Siyāsah Syar'iyah* ini boleh dilihat di dalam penghuraian definisi *Siyāsah Syar'iyah* sebelum ini. Sila rujuk kembali perbincangan tersebut di hlm. 1 hingga 15.

⁵⁵ Ibn Farhūn (1995), *Tabsīrat al-Hukkām Fī al-Usūl al-'Aqdīyyah Wā Manāhij al-Ahkām*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Ed.1, Jil. 2, hlm. 105-109.

- Pertama** : Hukuman yang bertujuan menjamin keselamatan nyawa dan anggota melalui *qisās*.⁵⁶
- Kedua** : Hukuman yang bertujuan untuk menjaga keturunan dengan menguatkuasakan *hudūd zina*.⁵⁷
- Ketiga** : Hukuman yang bertujuan memelihara kehormatan dan maruah diri dengan *hadd qazaf*.⁵⁸
- Keempat** : Hukuman yang bertujuan menjaga keselamatan harta dengan *hadd sariqah* dan *hirābah*.⁵⁹
- Kelima** : Hukuman yang bertujuan menjaga akal dengan melaksanakan *hadd syurb*.⁶⁰
- Keenam** : Hukuman yang bertujuan untuk mencegah dan menakutkan melalui hukuman *ta'zīr*.⁶¹

Sebagai kesimpulannya, jelas dari rumusan Ibn Farhūn dapat dilihat bahawa Allah menetapkan sesuatu hukuman mengikut kesesuaian jenayah supaya tercapai tujuan menyekat dan membendung kegiatan jenayah. Dengan itu terbukti bahawa *Siyāsah Syar'iyah* yang bertujuan menjamin kemaslahatan dan menghindar kefasadan adalah sesuatu yang selaras dengan kehendak nas dan objektif hukuman *hudūd*. Malah dengan ini bolehlah dikatakan bahawa nas-nas al-Quran tersebut

⁵⁶ Al-Quran, al-Baqarah : 178-179, al-Maidah : 45

⁵⁷ Al-Quran, al-Nūr : 2.

⁵⁸ Al-Quran , al-Nur : 4

⁵⁹ Al-Quran, al-Maidah : 332 dan 38.

⁶⁰ Al-Quran, al-Maidah : 9

⁶¹ Al-Quran, al-Nisa' : 34.

merupakan penyokong kuat dan menjadi dalil kepada perlaksanaan *Siyāsah Syar'iyah*, kerana pelaksanaan *Siyāsah Syar'iyah* merupakan satu jaminan keselamatan dan kesejahteraan seperti yang dikehendaki oleh nas-nas tersebut.

1.2.1.2 Dalil-Dalil Dari al-Sunnah

Selain dari nas-nas al-Quran sebagai dalil pengharusan *Siyāsah Syar'iyah*, al-Sunnah juga boleh dijadikan hujah bagi menyokong keharusan tersebut. Antara contoh pengaplikasian *Siyāsah Syar'iyah* yang paling utama penubuhan sebuah negara Islam di Madinah itu sendiri yang menjadi medan kepada pelaksanaan segala kewajipan yang ditetapkan sama ada berhubung dengan persoalan *fiqh* mahu pun *Siyāsah Syar'iyah*. Inilah yang menjadi titik tolak kepada setiap urusan pentadbiran negara bagi menjamin kemaslahatan rakyat. Ini termasuklah tindakan-tindakan baginda di dalam bidang kemasyarakatan, hukuman dan keamanan dalam negara, peperangan, pertahanan, hubungan luar dan berbagai-bagai lagi. Contohnya rasulullah pernah mendera seorang lelaki yang menjadi perisik musuh ketika di dalam peperangan sehingga lelaki itu mengaku perbuatannya itu, melipatgandakan ganti rugi atas orang yang menyembunyikan barang-barang yang hilang, mengurangkan denda kesalahan mencuri yang tidak sampai ke tahap dijatuhkan hukuman hudud dan berhasrat membakar rumah kaki ponteng solat berjemaah.⁶²

Dalam menjalankan polisi luar negara, rasulullah pernah menahan sekutu pihak yang menentang Islam sebagai tawanan kerajaan untuk menebus kembali tawanan Islam, memenjarakan seorang lelaki yang disyaki sebagai pengintip

⁶² Ibn Qayyim, *op.cit.*, hlm.14

sewaktu berlakunya peperangan dan yang menarik ialah bagaimana baginda memberi keizinan kepada seorang lelaki membuat protes secara terbuka bagi memperbetulkan sikap jirannya supaya menyedari kesalahan yang telah dilakukan.⁶³

1.3 PANDANGAN ULAMA TENTANG PEMAKAIAN *SIYĀSAH SYAR'IIYAH*

Para ulama telah membincangkan kedudukan *Siyāсах Syar'iiyah* sebagai mekanisme hukum di dalam kitab-kitab mereka. Ibn Furhūn telah menyebut beberapa pandangan yang berbeza tentang keharusan *Siyāсах Syar'iiyah*.⁶⁴ Menurut beliau terdapat dua golongan⁶⁵ iaitu yang pertama, telah menolak secara total *Siyāсах Syar'iiyah* sebagai metode penentuan hukum kerana beranggapan ianya telah terkeluar dari landasan syariat. Manakala golongan yang kedua pula terlalu terbuka dan keterlaluan di dalam pemakaian *Siyāсах Syar'iiyah*. Beliau telah mengkritik kedua-dua golongan tersebut dengan alasan bahawa golongan pertama telah bertindak bercanggah dengan nas-nas syarak dan amalan *Khulafā al-Rāsyidīn*. Manakala golongan yang kedua pula ditolak kerana ia boleh membawa kepada unsur-unsur kezaliman, bid'ah, penyelewengan dan sebagainya. Mereka akan sewenang-wenangnya memberikan label halal atas dasar pemakaian *Siyāсах Syar'iiyah* dalam tindakan mereka walaupun pada hakikatnya terkeluar dari landasan agama. Oleh itu jelas beliau bahawa pemakaian *Siyāсах Syar'iiyah*

⁶³ Ibn Farhun, *op.cit.*, hlm. 116-119

⁶⁴ Ibn Farhūn, *op.cit.*, hlm. 104.

⁶⁵ Beliau tidak menjelaskan siapakah golongan itu secara tepat tetapi hanya menyebut mereka sebagai *tāi'fah* (kumpulan).

hendaklah mengambil jalan tengah berpandukan syariat dan kaedah-kaedah tertentu yang telah ditetapkan.

Ibn Qayyīm juga mempunyai pandangan yang sama dengan Ibn Farhūn.⁶⁶

Beliau menegaskan bahawa *siyāsah* yang adil itu tidak boleh disifatkan bercanggah dengan nas, malah ia merupakan sebahagian dari syariat itu sendiri kerana apa yang disebutkan sebagai *siyāsah* itu hanyalah pada istilah sahaja, sedangkan pada hakikatnya ia adalah keadilan Allah dan RasulNya yang dapat difahami dari tanda-tanda dan gejala yang ada⁶⁷

Walaupun bagaimanapun, sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibn Qayyīm di dalam kitabnya *al-Turuq al-Hukmiyyah*, terdapat beberapa ulama Syāfi'i⁶⁸ yang menyatakan " لا سياسة الا ما وفق به الشرع "⁶⁹ para pengkaji Islam berpendapat bahawa kenyataan itu bukan membawa implikasi penolakan terhadap pemakaian *Siyāsah Syar'iyah* tetapi apa yang difahami dari ungkapan itu ialah ; *siyāsah* yang diterima di sisi syarak adalah sesuatu yang bertepatan dengan landasan atau roh syariat dan sekiranya ia bercanggah dengan landasan atau roh syariat barulah *siyāsah* itu ditolak.⁷⁰

⁶⁶ Ibn Qayyīm, *op.cit.*, hlm. 13-14.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Beliau tidak menyebutkan siapakah ulama yang dimaksudkan.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm.13

⁷⁰ Abd. Rahman Tāj, *op.cit.*, hlm.41.

Sehubungan dengan itu Ibn ‘Uqail seorang tokoh Mazhab Hambali, menolak silap faham yang mungkin timbul dari kata-kata “ *tiada siyāsah kecuali yang menepati syarak*” yang selalu menjadi pegangan ulama Mazhab Syāfi’i. Kata beliau kalau lah kata-kata itu membawa maksud bahawa *siyāsah* itu mestilah tidak menyalahi apa-apa yang ditentukan oleh syarak, maka ianya memang tepat. Tetapi kalau ianya membawa maksud bahawa tidak ada *siyāsah* kecuali (berdasarkan) apa yang telah dijelaskan oleh syarak, maka ianya adalah satu kekeliruan dan pandangan yang mengelirukan terhadap para sahabat Rasulullah s.a.w. Ini kerana para sahabat sendiri pernah memutuskan hukum berdasarkan kepentingan umum walaupun tidak ada nas secara khusus yang menyokongnya.⁷¹

Walau bagaimanapun, para *fuqahā* cukup berhati-hati dalam memberi ruang terhadap *Siyāsah Syar’iyyah* ini. Mereka menganjurkan agar tidak berlaku sikap keterlaluan dalam menerima atau menolak pemakaiannya dalam urusan pentadbiran negara. Bagi mereka kalau lah pihak pemerintah tidak memberi perhatian terhadap perkara ini sewaktu mengendalikan pemerintahan negara ia dikira sebagai tidak berlaku adil malah sebaliknya berlaku zalim. Tetapi sebaliknya pula kalau pemerintah menggunakan *Siyāsah Syar’iyyah* secara melampau batas-batas syarak ia juga terjerumus ke dalam lembah kezaliman dan kemungkaran. Bagi mereka kedua-dua ini bersikap cuai dalam memahami maksud perutusan Rasulullah. Berasaskan kepada nilai inilah mereka membahagikan *siyāsah* kepada dua bahagian iaitu *siyāsah* yang adil dan *siyāsah* yang zalim.⁷²

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Mahmud Zuhdi (1994), *Siyāsah Syar’iyyah* di Dalam Pemerintahan Negara Islam dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 2, Bil. 2, 1994, hlm. 31.

Menurut al-Tarablusi,⁷³ *siyāsah* yang adil itu ialah *siyāsah* yang benar-benar menjaga *masalahah* dan selari dengan kehendak dan roh syariat dan siasah yang zalim pula ialah apabila perlaksanaannya bertentangan dengan nas-nas syarak atau roh syariat itu sendiri. Jika keadaan ini berlaku, *siyāsah* itu dianggap sebagai *siyāsah* yang tidak *syar'iiyyah*. Konsep syariah yang adil atau dikenali sebagai *Siyāsah Syar'iiyyah* merupakan satu manifestasi kepada kefahaman yang menyeluruh dan mendalam terhadap ajaran Islam itu sendiri. Ini kerana dalam menghadapi kesulitan terhadap persoalan dan permasalahan yang timbul, pihak pemerintah bukan sahaja perlu merujuk kepada nas-nas syarak yang sedia ada tetapi perlu juga berijtihad sekiranya tiada nas di dalam persoalan tersebut. Inilah yang dikatakan bahawa *Siyāsah Syar'iiyyah* merupakan satu mekanisme hukum atau ketetapan bagi pihak pemerintah di dalam menyelesaikan masalah.

1.3.1 Syarat-Syarat Pemakaian *Siyāsah Syar'iiyyah*

Sekiranya pemakaian *Siyāsah Syar'iiyyah* sebagai satu mekanisme hukum atau peraturan dengan mengikut garis panduan yang sebenarnya, ia sudah tentu akan mendatangkan kemaslahatan kepada seluruh rakyat dan juga mewujudkan kestabilan negara dari sudut politik, ekonomi, keselamatan dan sebagainya. Tetapi sebaliknya jika pemakaiannya ini tidak mengikut garis panduan atau peraturan yang telah ditetapkan, ianya tidak akan mendatangkan kemaslahatan bahkan mengundang kezaliman serta kewibawaan *Siyāsah Syar'iiyyah* sebagai mekanisme hukum juga akan tergugat.

⁷³ Al-Tarablusi, *op. cit.*, hlm. 18.

Bertitik-tolak dari kemungkinan-kemungkinan inilah para ulama menggariskan beberapa syarat tertentu bagi memastikan pemimpin bergerak di atas landasan yang betul sekali gus dapat mengawal mereka dari melakukan penyelewengan politik seperti menyalahgunakan kuasa, bersikap kuku besi, berlaku zalim berbagai-bagai lagi penyelewengan demi kepentingan peribadi.

Sehubungan dengan inilah para *fuqaha* menggariskan syarat-syarat tertentu bagi menjamin kewibawaan *Siyāsah Syar'iyah* sebagai mekanisme hukum dan keadilan yang sejati. Ghālib 'Abd. Kāfī telah mengemukakan beberapa syarat yang perlu dipatuhi oleh pemerintah antaranya ialah :⁷⁴

1. *Siyāsah Syar'iyah* yang dilaksanakan itu hendaklah berlandaskan kaedah-kaedah yang diterima oleh syarak seperti *al-Istislāh*, *al-Istihṣān*, *Maqāsid al-Syari'ah Sadd al-Dharā'i*, *Tahqīq al-Manāt al-Khās al-'Urf al-Sālīh* dan sebagainya.
2. *Siyāsah Syar'iyah* tidak boleh berlandaskan pemikiran yang bebas dari dalil-dalil syarak, mengikut hawa nafsu atau kepentingan peribadi.
3. *Siyāsah Syar'iyah* hendaklah tidak ke arah penderhakaan kepada Allah.
4. *Siyāsah Syar'iyah* hendaklah tidak bercanggah secara hakiki dengan nas-nas syarak.
5. *Siyāsah Syar'iyah* hendaklah bertujuan memenuhi kemaslahatan umum rakyat keseluruhan dan.

⁷⁴ Ghālib 'Abd. Kāfī al-Quraisyī (1983), *Awwaliyyat al-Farūq al-Siyāsah*, Riyadh : Maktabah al-Harmain, hlm. 57.

6. *Siyāsah Syar'iyah* hendaklah tidak bercanggah dengan roh syariat atau dasar-dasar syariah.

Sebagai mekanisme hukum memang diakui sukar oleh para ulama Islam untuk memastikan pelaksanaan *Siyāsah Syar'iyah* dapat mencapai objektifnya tanpa diikat oleh syarat-syarat tersebut. Ini adalah kerana ia melibatkan soal kepentingan umum seluruh rakyat atau kestabilan negara sama ada dari segi politik, ekonomi, keselamatan dan sebagainya. Oleh itu syarat-syarat yang digariskan oleh para ulama perlulah diikuti di dalam melaksanakan *Siyāsah Syar'iyah* supaya sebarang bentuk penyelewengan, eksploitasi dan penyalahgunaan kuasa dapat dielakkan.

Berdasarkan syarat-syarat di atas, pelaksanaan *Siyāsah Syar'iyah* tidaklah bermakna kebebasan yang mutlak kepada pihak berkuasa atau pemerintah melakukan sebarang tindakan tetapi diikat dengan syarat-syarat yang ketat demi memastikan kewibawaan *Siyāsah Syar'iyah* tidak dipertikaikan. Dalam konteks ini dapat disimpulkan beberapa perkara penting antaranya seperti berikut :

I . Sebarang tindakan yang diambil atas nama *Siyāsah Syar'iyah* mestilah dilakukan oleh pihak pemerintah bukannya individu kerana walaupun tindakannya itu bertujuan untuk kebaikan tetapi tanggungjawab untuk mewujudkan kemaslahatan kepada rakyat secara umumnya terletak di atas bahu pihak

pemerintah sebagaimana dinyatakan di dalam salah satu dari *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* iaitu *Tasarruf al-Imām 'Alā Rakyah Manūṭun bi al-Maslahah*.⁷⁵

Dalam hal ini kita boleh melihat beberapa tindakan yang dilakukan oleh Khulafā' al-Rāsyidīn atas kapasiti mereka sebagai pemerintah di dalam melaksanakan *Siyāsah Syar'iyah* seperti tindakan Abu Bakar memerangi golongan yang enggan membayar zakat.⁷⁶ Abu Bakar juga telah mengumpul al-Quran di dalam satu *mashaf* bagi menyelamatkan al-Quran dari hilang atau luput setelah kematian para penghafaz dalam Peperangan *Riddah*.⁷⁷ Beliau juga telah membunuh seorang pengamal homo seks

Begitu juga dengan tindakan Saidina 'Umar mengarahkan supaya membakar istana Sa'ad Ibn Abī Waqqas kerana beliau tidak mahu keluar dari istananya untuk menemui rakyat dan menyelesaikan permasalahan mereka dan arahan membakar seorang lelaki yang bernama Hanut Ruwaisyād al-Saqāfi yang menjual arak kepada orang ramai.⁷⁸ Dan juga membakar kedai arak dan kampung yang menjual arak. Begitu juga dengan larangan 'Umar terhadap para sahabat dari terlalu banyak meriwayatkan hadis kerana takut tersilap dan berlaku pembohongan terhadap Rasulullah⁷⁹ dan tindakan-tindakan beliau memperbaharui kaedah pentadbiran berasaskan pengalaman-pengalaman baru yang diperolehi dari jajahan yang baru

⁷⁵ Tajul Arifin Abdul Hadi (t.t.), *Al-Aqmār al-Mudhī'ah Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, K. Lumpur : Fajar Ulung, hlm. 168.

⁷⁶ Ibn Farhūn, *op.cit.*, hlm. 108.

⁷⁷ Ibn Hajjar (1986), *Fath al-Bāri*, Kaherah, jil. 9, hlm. 10.

⁷⁸ Ibn Farhūn, *op.cit.*, hlm. 108.

⁷⁹ Mahmood Zuhdi, *op.cit.*, hlm.30.

ditakluki oleh tentera-tentera Islam pada waktu itu.⁸⁰ Tindakan-tindakan ‘Umar ini adalah bertujuan untuk menjaga *masalah* orang ramai dan bertepatan dengan konsep *Siyāsah Syar’iyyah*.

II . Pelaksanaan *Siyāsah Syar’iyyah* tidak semestinya berdasarkan dalil-dalil yang khusus secara langsung sama ada dari al-Quran maupun al-Sunnah kerana kedua-dua sumber *primer* tersebut tidak menjelaskan secara terperinci setiap tindakan manusia yang sentiasa berkembang berdasarkan peredaran masa dan suasana. Bertitik-tolak dari peredaran masa ini, terdapat hukum-hukum yang boleh menerima perubahan berdasarkan ijtihad semasa.⁸¹ Walau bagaimanapun, *Siyāsah Syar’iyyah* tidak boleh mengetepikan sama sekali hukum-hukum yang menjadi ketentuan syarak. Sekiranya terdapat pertentangan secara zahir di antara *Siyāsah Syar’iyyah* dengan nas syarak tertentu di mana hukum nas tersebut bukanlah hukum yang berkekalan atau muktamad (*qat’ie*) ataupun hukum *ijtihādiyyah*, ianya tidak menghalang pelaksanaan *Siyāsah Syar’iyyah*

Kenyataan di atas ini dapat dijelaskan melalui tindakan yang dilakukan oleh Khalifah ‘Uthmān yang memperkenalkan polisi baru berkenaan dengan penjagaan unta-unta yang kehilangan tuan walaupun sebelum itu Rasulullah telah melarang unta-unta tersebut diambil oleh sesiapa.⁸² Walaupun dalam hal ini terdapat nas syarak secara langsung tetapi hukum nas tersebut bukanlah menjadi satu peraturan

⁸⁰ Muhammad Fathi ‘Uthmān (1984), *Min Usūl al-Fikr al-Siyāsī al-Islam*, Beirut : Maktabah al-Kaherah, jil. 2, hlm. 220.

⁸¹ Yusuf Al-Qaradāwī (1994), *‘Awāmil al-Si’ah wā al-Murūnah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Kuwait : Al-Diwan al-Āmiri, hlm. 74-75. i

⁸² Abd. Rahman Tāj, *op.cit.*, hlm. 19. Lihat juga Muhamad Yūsuf Musā (1961), *al-Madkhal li Dirāsah al-Fiqh al-Islāmi*, Kaherah : Dār al-fikr al-‘Arabi, cet. Kedua, hlm. 127.

yang bersifat dasar kerana ‘Uthmān melihat kepada *masalah* di sebalik larangan Rasulullah itu sudah tidak wujud lagi di zamannya.⁸³

Manakala Saidina ‘Umar pula berijtihad dan memutuskan talak tiga boleh jatuh sekali gus⁸⁴ sedangkan beliau sendiri amat arif bahawa al-Qurān secara jelas menyebut “ الطلاق مرتان.... ” dan bahawa pada zaman Rasulullah serta zaman Abū Bakar talak hanya jatuh satu dalam satu lafaz. Bagi ‘Umar, keadaan sudah berubah dan umat Islam tidak lagi sebaik mereka pada zaman pada Rasulullah dan zaman Abū Bakar.

Manakala Saidina ‘Uthmān berijtihad menambah satu lagi azan bagi fardu Jumaat untuk menjadikannya dua kali. Sedangkan pada zaman Rasulullah dan para khalifah pada zaman sebelumnya, azan Jumaat hanya dilakukan sekali sahaja. Asas yang beliau gunakan ialah atas kepentingan orang-ramai memandangkan penduduk sudah terlalu ramai dan sudah banyak rumah-rumah yang terlalu jauh dengan masjid. Begitu juga dengan arahan beliau supaya membakar berbagai naskhah al-Quran yang ada pada orang Islam kerana naskhah yang banyak itu menimbulkan percanggahan dan perselisihan dari segi bacaan dan pengertiannya sehingga mencetuskan perpecahan di kalangan umat Islam dan

⁸³ Pada zaman Rasulullah dan Umar, unta tersebut dibiarkan sahaja berkeliaran kerana keadaan masyarakat, akhlak dan suasana ketika itu tidak memungkinkan unta tersebut dicuri, maksudnya akhlak masyarakat ketika itu masih terpelihara. Pada zaman pemerintahan Uthman, beliau mengeluarkan perintah bahawa unta tersebut hendaklah disimpan dan diserahkan kembali kepada tuannya apabila bertemu. Perubahan hukum ini berlaku kerana keadaan masyarakat ketika itu tidak menjamin keselamatan unta tersebut dari dicuri.

⁸⁴ Muhammad Yūsuf Musā (1958), *Tarīkh al-Fiqh al-Islāmi*, Kaherah : Dar al-Kutub al-Hadīthah, hlm. 89-90.

menjurus kepada kacau-bilau. Beliau seterusnya mengedarkan naskhah yang disalin dari mashaf zaman Saidina Abū Bakar sebagai naskhah bagi menyatukan seluruh umat Islam dengan satu bentuk bacaan.⁸⁵

1.3.2 Kaedah-Kaedah Pemakaian *Siyāsah Syar'īyyah*

Bagi memastikan pelaksanaan *Siyāsah Syar'īyyah* sebagai mekanisme penentuan hukum dan kaedah pemerintahan negara, ia hendaklah tidak lari atau terkeluar dari syarat-syarat yang telah digariskan oleh para ulama. Antara syarat-syarat pemakaian *Siyāsah Syar'īyyah* seperti yang telah dijelaskan sebelum ini ialah, ia hendaklah menepati matlamat ataupun objektif syariah Islam dan pelaksanaan *Siyāsah Syar'īyyah* ini berlandaskan kaedah-kaedah ijtihad yang diterima oleh syarak. Ini jelas menunjukkan pelaksanaan *Siyāsah Syar'īyyah* tidak boleh lari dari ruang lingkup berijtihad dan kefahaman tentang *Maqāsid Syarī'ah* ataupun objektif syariah. Manakala *ijtihad* itu sendiri mempunyai berbagai kaedah antaranya *Maslahah Mursalah*, *Sadd al-Dharā'ī*, *Istihsān* dan berbagai-bagai lagi. Dalam konteks ini penulis hanya akan membincangkan tiga kaedah yang telah disebut tadi sebagai bahan kajian.

⁸⁵ Ibn Farhūn, *op.cit.*, hlm. 108.

1.3.2.1 Kaedah-Kaedah *Ijtihād* di Dalam *Siyāsah Syar'iyah*

Pemakaian dan perlaksanaan *Siyāsah Syar'iyah* adalah berdasarkan beberapa kaedah *ijtihād* seperti *Maslahah Mursalah*, *Sadd al-Dharā'i*, *Istisnā* sebagainya. Kaedah-kaedah ini perlu diikuti bagi menentukan segala tindakan pihak pemerintah benar-benar menjamin kemaslahatan kepada rakyat bukan sebaliknya.

Kaedah Pertama : *Masālih Mursalah*

Masālih Mursalah bererti *masalah* yang mutlak. *Masālih* merupakan perkataan jamak *masalah* iaitu kebaikan dan manfaat.⁸⁶ *Mursalah* pula bererti mutlak iaitu bebas kerana ia tidak dikaitkan dengan sesuatu dalil, sama ada menerima atau menolaknya.⁸⁷ Mengikut ulama *Usūl Fiqh*, istilah ini bererti : *Maslahah* yang tidak ada kepastian syarak tentang hukumnya dan tidak ada dalil syarak tentang penerimaannya atau penolakannya. Sebahagian ulama *Usūl* yang lain pula menamakan *al-Masālih al-Mursalah* sebagai *masalah*. Para ulama Hanābilah pula menamakannya sebagai *Istislāh* yang bermaksud : Mengeluarkan hukum syarak berdasarkan *Masālih Mursalah*. *Maslahah* pula di sini bermaksud mana-mana *masalah* yang menyokong *Maqāsid al-Syarī'ah*, tetapi tidak dinaskan secara langsung penerimaan atau penolakannya.⁸⁸ Al-Khawārizmi pula mengatakan bahawa *masalah* itu ialah : Menjaga tujuan utama syarak dengan

⁸⁶ Majmak al-Lughah al-'Arabiyyah (1960), *al-Mu'jam al-Wasit*, Kaherah, juz. 1, hlm. 522.

⁸⁷ Al-Zuhayli, *op.cit.*, cet. Ke-2, hlm. 754.

⁸⁸ Al-Zarqā (1988), *al-Istislāh wā Masālih al-Mursalah al-Islāmiyyah wā Usūl Fiqhūha*, Damsyīq, hlm. 39, Said Ramadhān al-Būṭi (1992), *Dawābit al-Maslahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut, hlm. 88.

cara menolak *mafsadah* (kerosakan) atau *mudharat* dari makhluk.⁸⁹ Manakala Muhamad Salām Madkhūr menyatakan bahawa *masalah* ialah mendapatkan kebaikan dengan menolak *mudharat* dengan tujuan memelihara maksud syarak.⁹⁰

Bertujuan mengelakkan salah faham tentang konsep *Masālih Mursalah* ini, para ulama telah membahagikan *masalah* kepada tiga keadaan iaitu *Maslahah Mu'tabarah*, *Mulghāh* dan *Mursalah*.

i. Masalah Mu'tabarah

Maslahah Mu'tabarah bermaksud *masalah* (kebaikan) yang diiktiraf oleh syarak dengan nas-nas yang jelas.⁹¹ Contohnya terdapat di dalam hukum-hukum ibadah seperti solat, puasa, zakat, haji dan hukum-hukum *munākahat*, perwarisan serta hukum-hukum jenayah seperti *Hudūd* dan *Qisās*.⁹² Di dalam hukum-hukum yang disebut tadi, terdapat *masalah-maslahah* yang diiktiraf oleh syarak walaupun terdapat beberapa *mafsadah*.⁹³ Sebagai contoh, di sebalik pensyarian membayar zakat terdapat kemaslahatan kepada masyarakat khususnya mereka yang berhak menerimanya iaitu mereka dapat berkongsi sedikit nikmat kekayaan yang tuhan anugerahkan kepada pembayar zakat. Ini akan menghilangkan atau setidaknya

⁸⁹ Wahbah al-Zuhaylī (1986) *Usūl Fiqh al-Islāmī*, Beirut : Dār al-Fikr, jil. 2, hlm. 757.

⁹⁰ Muhammad Salām Madkhūr (1976), *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah : Dār al-Nahdhah al-'Arabiyyah, hlm. 185.

⁹¹ 'Abd. Karīm Zaydān (1993), *al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, Kaherah : Dār al-Tawzi ' wā al-Nusyr al-Islāmiyyah, hlm. 236.

⁹² Wahbah Al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damsyik : Dār al-Fikr, jil. 2, hlm. 752

⁹³ *Mafsadah* yang dialami oleh pembayar zakat ialah berlaku pengurangan nilai kekayaan mereka kerana terpaksa mengeluarkan sejumlah tertentu dari harta mereka untuk dibayar kepada golongan yang berhak menerima zakat.

tidaknya mengurangkan perasaan iri hati terhadap apa yang dimiliki oleh golongan kaya. Walaupun kewajiban mengeluarkan zakat ini wujud *mafsadah* di pihak pengeluar tetapi *mafsadah* itu ditolak oleh syarak.

Sehubungan dengan itu, pihak pemerintah tidak boleh mengeluarkan ketetapan yang baru atas dasar *masalah* dengan mengubah ketetapan yang telah dinaskan oleh syarak. Contohnya membuat undang-undang membenarkan wanita menceraikan suaminya dengan alasan untuk membela nasib wanita yang dilihat sejak akhir-akhir ini sentiasa teraniaya akibat tindakan-tindakan tidak bertanggungjawab pihak suami. Walaupun dilihat secara logiknya ianya mendatangkan maslahat kepada kaum wanita.

ii. *Maslahah Mulghah*

Ianya bermaksud sesuatu yang pada zahirnya berupa maslahat tetapi ianya ditolak oleh syarak dengan nas-nas yang *qat'iy*.⁹⁴ Kebaikan yang wujud itu tidak dianggap *masalah* tetapi *mafsadah* seperti pengharaman riba, judi, arak dan sebagainya. Sebagai contoh, pihak pemerintah tidak boleh menghalalkan segala aktiviti yang mempunyai unsur riba walaupun transaksi-transaksi tersebut boleh mendatangkan maslahat dari sudut ekonomi kerana pengharaman riba itu sudah jelas di dalam Al-Quran.⁹⁵

⁹⁴ Al-Zuhaylī, *op.cit.*, hlm. 754.

⁹⁵ Terdapat 4 ayat Al-Quran yang diturunkan mengenai riba iaitu al-Rūm : 39, al-Nisā : 160-161, Ali Imrān : 275 dan al-Baqarah : 281

iii. Maslahah Mursalah

Maslahah Mursalah ialah kemaslahatan yang melibatkan urusan dan maksud syarak, tetapi tidak ada dalil tertentu daripada syarak yang menjelaskannya. Walau bagaimana pun hukum yang terhasil melalui cara ini mendatangkan manfaat dan menolak kerosakan daripada manusia.⁹⁶ Pengertian di atas ini juga sama dengan apa yang dijelaskan oleh Abd. Wahhāb Khallāf tentang *Masālih Mursalah* iaitu kemaslahatan yang perlu dilaksanakan setelah terhenti wahyu, pada masa yang sama syarak tidak mensyariatkannya, di samping tidak terdapat dalil-dalil syarak yang menyalahi maslahat itu.⁹⁷ Dengan lain perkataan, *Maslahah Mursalah* yang diterima sebagai kaedah ijtiḥad dan kaedah pemakaian *Siyāsah Syar'iyah* ialah apabila satu bentuk kepastian tentang wujudnya kemaslahatan dan tiadanya kemudaratannya sudah dicapai melalui kajian yang mendalam oleh pakar-pakar. Walaupun begitu, kajian yang dilakukan itu bukanlah berdasarkan logik akal semata-mata tetapi mestilah tidak terkeluar dari prinsip-prinsip umum syarak dan *Maqāsid al-Syari'ah*.⁹⁸

Skop Penggunaan Masālih Mursalah

Para ulama berpendapat, beramal dengan *Masālih Mursalah* hanya dalam bidang yang mengatur hubungan sesama manusia yang mencakupi segala cabang undang-undang am dan undang khas kerana dalam bidang tersebut kurang terdapat

⁹⁶ Al-Syātibi (1969), *Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, Mesir : Maktabah al-Tijariyyah, jil. 1, hlm. 39.

⁹⁷ Abd. Wahāb Khallāf (1978), *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait : Dār al-Salām, hlm. 85.

⁹⁸ Fathī al-Duraynī (1985), *al-Manāḥij al-Uṣūliyyah*, Damsyik : al-Syarikah al-Muttaḥidah Li al-Tawzi', ed. kedua, hlm.616.

nas-nas seperti undang-undang perdagangan dan perniagaan, jenayah, antarabangsa dan lain-lain.

Dalam bidang ibadah dan *i'tikad*, dasar *Masālih Mursalah* tidak dapat digunakan kerana kedua-duanya urusan antara hamba dengan Allah.⁹⁹ Ini adalah kerana membuka pintu *Maslahah Mursalah* dalam bidang ibadah dan akidah akan membawa kepada perubahan corak agama dan syariah kerana kedua-dua bidang ini telah ditetapkan oleh Allah melalui nas.

Dalam konteks ini, para *Khulafā al-Rāsyidīn* telah mengambil beberapa tindakan berdasarkan *maslahah* seperti :

I . Abū Bakar R.A menghimpun al-Quran dan menulisnya kerana tiada dalil yang melarang perbuatan itu . Beliau juga memerangi golongan yang enggan membayar zakat.¹⁰⁰

II. ‘Umar al-Khattab R.A mengenakan *al-kharaj* (الخراج) ke atas pemilik-pemilik tanah di Iraq. Tanah-tanah tersebut sebenarnya telah ditawan oleh tentera Islam melalui peperangan. ‘Umar telah mengekalkan hak pemilikan terhadap tanah tersebut kepada pemilik asal tetapi dengan mengenakan sejenis cukai yang dinamakan *al-kharaj*.¹⁰¹ Tiada nas yang menyentuh tentang tindakan ‘Umar itu sama ada menyuruh atau melarangnya. Begitu juga dengan tindakan

⁹⁹ Mohd Noor Deris (1985), *al-Masālih al-Mursalah dalam Perundangan Islam dan Perlaksanaannya di Kelantan*, K. Lumpur : Jabatan Pengajian Islam, U. Malaya, hlm. 103

¹⁰⁰ ‘Abdullah Nasih Ulwan (1989), *Pengenalan Syariah Islamiyyah, Fiqh dan Sumbernya*, K. Lumpur : Pustaka Salam, hlm.103.

¹⁰¹ Abū Yūsuf (t.t), *Al-Kharaj*, Beirut, hlm. 28 dan seterusnya.

‘Umar meluaskan Masjid Nabawi, membuat penjara serta dewan untuk kegunaan awam.¹⁰²

III. Tindakan Saidinā ‘Uthmān R.A menyalin semula al-Quran dari naskhah di zaman Abū Bakar dan mengedarkan keseluruhan wilayah dan arahan membakar naskhah-naskhah lain bagi tujuan menyatukan umat Islam di bawah satu *mashaf*.¹⁰³ Beliau juga mewajibkan pemberian hak waris kepada isteri yang ditalak ketika suami nazak dengan niat untuk membatalkan hak menerima perwarisan.¹⁰⁴ ‘Uthmān juga mengarah azan Jumaat di lakukan sebanyak dua kali.

IV. Manakala Saidinā ‘Ali pula mengambil tindakan berdasarkan kepada *masalah* seperti membakar para pelampau *Syi’ah Rawāfidh*,¹⁰⁵ menahan peniaga yang menghilangkan barangan orang lain yang diamanahkan di bawah jagaannya dan diarahkan untuk mengganti barang tersebut.¹⁰⁶

Penggunaan *masalah* juga boleh dilihat di dalam pandangan-pandangan mazhab fiqh seperti :

1. Mazhab Hanafi menahan mufti yang tidak cekap dalam menjalankan tugas.

Mereka juga berpendapat penyaksian wanita boleh diterima dalam hal-hal

¹⁰² ‘Abdullah Nasih Ulwan (1989), *op.cit.*, hlm.103.

¹⁰³ Ibn Qayyim , *op.cit.*, hlm. 18-19.

¹⁰⁴ Muhammad Hasyim Kamali (1989), *Principle of Islamic Jurisprudence*, Pelanduk Publication (M) Sdn. Bhd., hlm.342-343.

¹⁰⁵ ‘Abdullah Nasih Ulwan (1989), *op.cit.*, hlm. 103.

¹⁰⁶ Muhammad Hasyim Kamali (1989), *op.cit.*, hlm.3343.

yang hanya boleh disaksikan oleh wanita seperti penyaksian bidan dalam kes-kes kelahiran bayi.¹⁰⁷

2. Mazhab Maliki pula mengharuskan penangkapan orang yang dituduh melakukan sesuatu kesalahan dan dikenakan hukuman *ta'zīr* di atas pengakuannya. Beliau juga mengharuskan pihak pemerintah mengenakan cukai tambahan kepada golongan kaya jika negara mengalami masalah kewangan.¹⁰⁸
3. Mazhab Syafi'i pula mewajibkan qisas ke atas sekumpulan orang yang membunuh satu jiwa.¹⁰⁹

Syarat-Syarat Pemakaian *Masālih Mursalah*

Para ulama berpendapat *Qiyās*, *Istihsān* dan *Masālih Mursalah* tidak boleh dijadikan hujah atau landasan hukum di dalam masalah ibadah, Bagi hukum selain ibadah, para ulama berselisih pendapat terhadap kehujahan *Masālih Mursalah*. Persoalan ini dapat dibahagikan kepada tiga golongan iaitu :

1. Golongan yang menerima *Masālih Mursalah* secara mutlak
2. Golongan yang menolak *Masālih Mursalah* secara mutlak.
3. Golongan yang menerima *Masālih Mursalah* sekiranya ia menepati syarat-syarat tertentu.

¹⁰⁷ A. Hanafi (1984), *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta : Penerbitan Bulan Bintang, cet. 3, hlm. 88.

¹⁰⁸ Ahmad Sjalabi (Prof., Dr.) (t.t), *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta : Jajamurni, cet. 2, hlm. 94.

¹⁰⁹ 'Abdullah Nasih Ulwan (1989), *op.cit.*, hlm. 103.

Bagi ulama yang menerima kehujahan *Masālih Mursalah*, mereka telah menentukan beberapa syarat sebelum melakukan ijtihad terhadap sesuatu *masalah* iaitu :¹¹⁰

1. Haruslah *masalah* yang hakiki, bukan hanya berdasarkan *waham* (andaian). Ini bermaksud *masalah* yang hendak dilaksanakan itu mestilah dipastikan akan membawa kemanfaatan dan menolak kemudaratan, bukannya ditimbang berdasarkan perkiraan nafsu semata-mata. Contohnya menyerahkan hak mentalak seseorang isteri kepada hakim dalam semua keadaan sedangkan hak talak berada di tangan suami.¹¹¹ Jika dilihat dari satu sudut, perbuatan tersebut dapat mengelakkan seseorang suami dari menceraikan isterinya secara membabi-buta, tindakan tersebut merupakan satu tindakan yang melampau dan tidak mendatangkan kemaslahatan kepada suami dan isteri. Ini adalah kerana tindakan menyerahkan hak talak kepada hakim akan menafikan hak suami dan ia jelas bertentangan dengan ajaran Islam.
2. Kemaslahatan itu hendaklah bersifat umum, bukannya khusus untuk perseorangan. Oleh itu, *masalah* mestilah yang boleh dimanfaatkan oleh umum dengan menolak kemudaratan dari menimpa masyarakat. Hukum tidak akan terbentuk melalui *Masālih Mursalah* jika ianya untuk kepentingan khas seperti kepentingan raja atau orang yang mempunyai kedudukan yang tinggi dalam masyarakat. Misal kepentingan umum ini

¹¹⁰ 'Abd. Wahāb Khallāf (1978), *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, Kuwait : Dār al-Qalām, hlm. 85.

¹¹¹ O.K Rahmat (1988), *Sumber dan Prinsip-Prinsip Hukum Islam*, Pulau Pinang : U.S.M, hlm. 99.

ialah tindakan kerajaan mengambil milik seseorang untuk mewujudkan *masalah* umum seperti membina jalan raya dan sebagainya.¹¹²

3. Kemaslahatan itu hendaklah tidak bertentangan dengan dasar yang telah digariskan oleh nas dan *ijmak*. Oleh itu, tidak dianggap satu kemaslahatan menyamakan hak lelaki dengan perempuan di dalam penerimaan warisan kerana ia jelas bertentangan dengan nas syarak.
4. *Maslahah* itu hendaklah logik, rasional dan munasabah agar dapat diterima oleh akal manusia. *Maslahah* yang sengaja diadakan tidak boleh diterima.¹¹³
5. *Maslahah* tersebut dapat menjauhkan manusia dari kesusahan kerana itu merupakan matlamat hukum syarak. Allah berfirman :

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Surah al-Hajj (22) :78

Maksudnya :

“Dan tidak ia jadikan atas kamu dalam agama suatu perkara yang berat”

6. *Maslahah* itu tidak menyentuh soal ibadah khusus. Menurut Abū Ishāk al-Syātibi¹, ibadah ialah sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh akal secara terperinci.¹¹⁴

¹¹² ‘Abdullah Nasih Ulwan (1989), *op.cit.*, hlm. 104.

¹¹³ Muhammad Hasyim Kamali (1989), *op.cit.*, hlm.384.

¹¹⁴ Ahmad Sjalabi (Prof., Dr.) (t.t), *op.cit.*, hlm. 94.

Sekiranya *masalah* yang diperolehi tidak menepati syarat-syarat tersebut, ia dianggap sebagai *mafsadah* dan perlu ditolak. Ini bererti tidak semua kepentingan rakyat itu menepati kehendak syarak dan ia ternyata memerlukan kebijaksanaan pemerintah dalam menilai antara *masalah* dan *mafsadah*.

Hubungan Antara *Masālih Mursalah* Dengan *Siyāsah Syar'iyah*

Pengaplikasian kaedah *Masālih Mursalah* di dalam sistem pentadbiran khususnya di dalam bidang penguatkuasaan undang-undang dan peraturan merupakan satu peluang dan ruang yang cukup luas yang telah diberi oleh syarak bagi melicinkan jentera pentadbiran sesebuah kerajaan. Apa jua peraturan yang bermatlamat mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudaratan dianggap sebagai memenuhi kehendak *Siyāsah Syar'iyah* selagi mana perjalanan dan penguatkuasaan tidak menimbulkan kezaliman dan ketidakadilan kepada masyarakat.

Pihak berkuasa diberi mandat oleh syarak menggubal undang-undang bagi menjamin kesejahteraan majoriti masyarakat di dalam perkara-perkara yang tidak ditetapkan oleh syarak sama ada secara langsung atau tidak langsung. Selain dari penguatkuasaan undang-undang dan peraturan, kerajaan juga boleh menggariskan apa-apa dasar dan polisi pemerintahannya di dalam hal-hal yang tidak disentuh oleh syarak atas dasar mewujudkan kemaslahatan. Walau bagaimana pun kewujudan kaedah *Masālih Mursalah* bukanlah alasan yang boleh digunakan oleh pihak pemerintah bagi mempertahankan sesuatu dasar yang jelas bertentangan

dengan nas-nas yang muktamad seperti Quran dan Sunnah atas dasar wujudnya kemaslahatan kepada segelintir rakyat seperti pemberian lesen-lesen kepada pusat-pusat perjudian dan pusat hiburan.

Kaedah Kedua : *Sadd al-Dharā'i'*

Pengertian

Al-Dharā'i' ialah jamak kepada *Dharī'ah* yang bermaksud jalan ataupun saluran ke arah sesuatu tujuan sama ada jalan itu baik atau buruk. Kebiasaannya perkataan *Dharā'i'* ini diertikan sebagai saluran-saluran yang membawa kepada keburukan.¹¹⁵ Makna *Sadd al-Dharā'i'* sebagai satu terminologi menurut syarak dapat dijelaskan dari kata-kata al-Qarafi seperti yang dinukilkan oleh Dr. Yusuf Hamīd Uthmān:

“*Sadd al-Dharā'i'* bermaksud memutuskan atau menghilangkan sama sekali unsur-unsur dan saluran-saluran kerosakan. Oleh itu apabila sesuatu perbuatan yang tidak mengandungi unsur-unsur kerosakan menjadi punca atau sebab kepada berlakunya kerosakan, maka di dalam perkara ini, Imam Mālik melarang dari melakukannya di dalam kebanyakan hasil *ijtihādnya*.”¹¹⁶

Menurut Dr. Muhammad Hisyām al-Burhāni, *Sadd al-Dharā'i'* bermaksud mengeluarkan hukum syarak mengikut kaedah menutup saluran kerosakan, walaupun saluran itu pada asalnya harus. Namun begitu ia pernah diperluaskan

¹¹⁵ 'Abd. Karim Zaydān, *op. cit.*, hlm. 245.

¹¹⁶ Lihat teks asal di dalam Yūsuf Hamīd 'Uthmān (Dr.) (1996), *Qā'idah Sadd al-Dharā'i' wā Āṭḥāruhu fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah : Dār al-Hadīth, cet. 1, hlm. 55.

pemakaiannya kepada membuka jalan-jalan ke arah kebaikan dan sesuatu yang bermanfaat.¹¹⁷

Asas Kekuatan *Sadd al-Dharā'i*

Sebenarnya pengamalan *Sadd al-Dharā'i* ini telah ditetapkan dalam nas-nas al-Quran dan al-Sunnah. Ini dapat dilihat dalam beberapa ayat al-Quran seperti larangan menghina berhala orang-orang kafir secara terbuka. Allah S.W.T berfirman :

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا
بِغَيْرِ عِلْمٍ

Surah al-An'ām (6) : 108

Maksudnya :

“Dan janganlah kamu memaki sembahsan-sembahsan yang mereka sembah selain Allah, kerana mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.”

Begitu juga anjuran al-Quran di dalam surah al-Nūr supaya direndahkan pandangan sebagai sekatan daripada berlakunya perkara maksiat seperti zina dan sebagainya. Dan juga dalil dari sunnah juga membuktikan pemakaian kaedah *Sadd al-Dharā'i* telah diiktiraf oleh Rasulullah S.A.W, sebagai contoh Rasulullah tidak membunuh orang-orang munafik seperti ‘Abdullah bin Ubayy bin Salul supaya

¹¹⁷ Muhammad Hasyim al-Burhani (1985), *Sadd al-Dharā'i fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut, hlm. 52-56.

tidak difitnah bahawa Muhammad telah membunuh sesama Islam. Sebenarnya Rasulullah boleh mengambil tindakan tersebut kerana baginda tahu sebenarnya siapa golongan munafik yang selalu menimbulkan fitnah dan kacau-bilau terhadap kerajaan Islam Madinah. Rasulullah mengenali mereka itu melalui wahyu dari langit, tetapi baginda tidak membunuh mereka kerana orang ramai tidak mudah mengenali puak-puak munafik yang bijak berlakon dan memperdayakan masyarakat dengan gaya dan percakapan sehingga mereka itu kadang-kadang di anggap oleh masyarakat sebagai orang Islam yang sejati. Jadi untuk menutup ruang fitnah, maka Rasulullah tidak membunuh golongan munafik walaupun sepatutnya mereka itu perlu dibunuh bagi menyelamatkan masyarakat Islam dari kejahatan mereka.¹¹⁸

Sebenarnya terdapat banyak contoh-contoh *Sadd al-Dharā'i* yang disebut di dalam al-Quran dan al-Sunnah dan juga boleh dilihat di dalam tindakan-tindakan *Khulafā al-Rāsyidīn* seperti yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim di dalam kitabnya.¹¹⁹ Antara contoh-contoh tersebut ialah :

1. Para sahabat bersetuju menjatuhkan hukuman bunuh ke atas satu kumpulan yang melakukan pakatan bunuh ke atas seorang mangsa. Sedangkan kaedah asal dalam kes *Qisās* mengatakan satu nyawa dengan satu nyawa sahaja. Namun begitu sekiranya jenayah bunuh dilakukan secara berkumpulan boleh terlepas dari hukuman *Qisās*, sudah tentu ia membuka jalan kepada penjenayah lain untuk mengatur strategi tersebut kerana mereka tahu

¹¹⁸ Lihat Shukeri Mohamad, *op.cit.*, hlm. 114.

¹¹⁹ Ibn Qayyim (1977), *I'lām al-Muwāqqi'īn 'An Rabb al-'Alāmin*, Beirut, jil. 3, hlm. 176.

mereka boleh terlepas dari hukuman. Jadi untuk menutup ruang jenayah yang canggih itu, maka hukuman qisas hendaklah dikenakan ke atas semua yang terlibat melakukan pakatan bunuh setelah sabit kesalahan mereka di mahkamah.

2. Saidinā ‘Umar melarang rakyatnya makan daging dua hari berturut-turut dalam seminggu apabila beliau mendapati bekalan daging tidak mencukupi di kota Madinah.
3. Saidinā ‘Umar mendapat tahu Khuzaifah Ibn al-Yaman berkahwin dengan perempuan Yahudi, maka beliau menghantar surat kepada Khuzaifah supaya melepaskannya kerana beliau bimbang perbuatan Khuzaifah itu akan diikuti oleh orang-orang Islam yang lain.

Kehujahan *Sadd al-Dharā’i*.

Ulama dari semua mazhab menerima kehujahan *Sadd al-Dharā’i* sama ada secara langsung atau tidak langsung. Bagi Imam Mālik dan Ahmad, mereka menerimanya secara langsung. Manakala Imam Syafī‘i dan Abū Hanīfah pula menerimanya secara tidak langsung, di mana kedua-dua mereka menerimanya dalam had-had yang tertentu dan tidak menganggap ia sebagai satu sumber yang tersendiri.¹²⁰

¹²⁰ Al-Syātībī (1969), *Muwāfaqat fī Usūl al-Fiqh*, Mesir : Maktabah al-Tijariyyah, Jil.2, hlm. 361.

Hubungan Antara *Sadd al-Dharā'i* Dengan *Siyāsah Syar'iyah*

Kaedah *Sadd al-Dharā'i* ini sebenarnya dapat memberikan satu kekuatan dan kemantapan kepada kerajaan Islam dalam soal pentadbiran dan pengurusan kerana mampu menghalang segala unsur buruk dan negatif daripada mengancam kestabilan negara atau masyarakat. Mengikut kaedah ini, pihak kerajaan dapat menyekat segala perkara yang menjadi faktor ke arah berlakunya kerosakan, maksiat, jenayah, gejala sosial dan sebagainya. Maka berdasarkan kaedah ini adalah wajar pihak kerajaan meningkatkan aktiviti penguatkuasaan bagi menyekat perlakuan dan tindakan yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti tidak mengeluarkan lesen-lesen judi dan arak serta menutup pusat-pusat hiburan yang menjadi sarang kepada segala macam kemungkaran dan keruntuhan akhlak di kalangan masyarakat. Apabila kerajaan menghalang segala faktor atau sumber kemungkaran, maka kejadian-kejadian buruk tidak mudah berlaku, kerana ia dikawal dengan rapi di peringkat awalnya.

Pada masa yang sama, kaedah *Sadd al-Dharā'i* tersebut membantu kerajaan untuk membangunkan negara secara teratur dan selamat. Projek-projek pembangunan fizikal dapat dilakukan dengan baik dan tidak menimbulkan kezaliman, penindasan, pencemaran alam sekitar, kerosakan alam semula jadi dan sebagainya. Jelasnya pembangunan yang berlandaskan kaedah ini benar-benar dapat membangunkan tamadun dan kesejahteraan yang menyeluruh dengan pembangunan fizikal yang canggih dan jaminan keselamatan, keharmonian, ketenangan dan sebagainya.

Kaedah Ketiga : *Istihsān*

Pengertian

Ulama *Uṣūl al-Fiqh* mempunyai pandangan yang berbeza di dalam menjelaskan takrif *Istihsān*. Perbezaan ini wujud adalah kerana dipengaruhi oleh dua elemen penting iaitu sama ada menerima atau menolaknya. Walaupun terdapat perbezaan dari segi pentakrifannya, kalau diteliti secara mendalam, didapati terdapat beberapa persamaan yang wujud di dalam takrif-takrif tersebut. Bagi menjelaskan keadaan ini, penulis akan mengemukakan sebahagian takrif yang dikemukakan oleh para ulama dari berbagai mazhab.

Menurut Abū Hasan al-Karkhi seorang ulama Mazhab Hanafī, *Istihsān* ialah berpalingnya seorang *mujtahid* dari suatu hukum pada suatu masalah yang sebanding dengannya kepada hukum lain kerana ada satu pertimbangan yang lebih utama yang menghendaki pemalingan tersebut.¹²¹ Ini bermaksud, *mujtahid* meletakkan hukum yang lain iaitu hukum yang bertentangan dengan hukum sebelum ini pada suatu masalah sedangkan pada asalnya masalah tersebut sudah mempunyai hukum yang tersendiri. Manakala Imam al-Bazdawī mentakrifkan *Istihsān* sebagai pemalingan atau pengenebian hukum berdasarkan *Qiyās* kepada *Qiyās* yang lebih kuat daripadanya ataupun menentukan *Qiyās* dengan yang lebih kuat daripadanya.¹²²

¹²¹ Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar bin Ḥussein al-Rādhi (t.t), *Al-Maḥsūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Beirut : Muassasah al-Risālah, hlm. 125.

¹²² 'Allal al-Fāsi (t.t), *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Wā Mā Karimuhu*, Dār al-Gharb al-Islāmī, hlm. 137.

Berdasarkan dua takrif ini, dapatlah disimpulkan bahawa *Istihsān* pada pandangan ulama Hanafī ialah berpaling dari kaedah umum, berpaling dari keumuman nas atau *'illah qiyās* atau dasar *intinbāt* kerana terdapat dalil syarak yang memerlukan berbuat demikian. Di kalangan Mazhab Māliki juga terdapat perselisihan di dalam memberikan takrif *Istihsān*. Menurut al-Syātibi, kaedah *Istihsān* menurut Imam Mālik adalah berdasarkan kepada teori yang mengutamakan perlaksanaan tujuan, dan matlamat syariah.¹²³ Menurut Imām Mālik sendiri, *Istihsān* itu ialah beramal dengan dalil yang kuat di antara dua dalil atau mengambil kemaslahatan yang *juz'iyah* ketika mana wujud pertentangan dengan dalil yang *kullīy*.¹²⁴

Manakala Ibn Ārābī menulis : “*Istihsān* menurut kami dan golongan Hanafī adalah beramal dengan salah satu dari dua dalil yang paling kuat, yakni berpegang dengan dalil umum apabila dalil tersebut boleh diteruskan dan berpegang dengan *Qiyās* apabila *Qiyās* itu berlaku secara umum”.¹²⁵ Dan seterusnya beliau membahagikan *Istihsān* itu kepada empat :

1. Meninggalkan dalil kerana *'Uruf*.
2. Meninggalkan dalil kerana *Maslahah*.
3. Meninggalkan dalil kerana kemudahan yang didapati.
4. Meninggalkan dalil kerana menolak kemudaran.

¹²³ Al-Syātibi (t.t), *al-Muwāfaqah fī Usūl al-Ahkām*, Damsyik : Dār al-Fikr, juz. 4, hlm. 118.

¹²⁴ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *Usūl al-Fiqh al-Islamī*, Damsyik : Dār al-Fikr, Juz.2, hlm. 737.

¹²⁵ Muhammad Abū Zahrah (1952), *Mālik : Hayātuhu wā Isrih*, Beirut : Dār al-Fikr al-'Arabi, cet. 2, hlm. 137, Al-Syātibi (t.t) *Al-I'tisām*, Kaherah : Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, juz. 2, hlm. 320-321.

Menurut Ibn Rusyd pula, *Istihsān* ialah meninggalkan *Qiyās* dalam menetapkan sesuatu hukum kerana *Qiyās* itu menimbulkan keadaan yang berlebihan dalam sesuatu hukum pada beberapa masalah.¹²⁶ Manakala al-Syātibi sendiri memberikan pentakrifan terhadap *Istihsān* dengan berpegang kepada kemaslahatan khusus ketika berhadapan dengan dalil umum.¹²⁷ Dengan kata lain maksud beliau itu ialah mendahulukan *maslahah* daripada *Qiyās*.

Al-Āmidī dari Mazhab Syāfi'ī pula mentakrifkan *Istihsān* sebagai berpaling dari hukum yang berdasarkan dalil yang khas kepada yang bertentangan dengannya kerana terdapat dalil yang mendatangi ke atasnya secara tiba-tiba dan ianya mempunyai dalil yang lebih kuat daripadanya sama ada dari nas, *ijmak* atau sebagainya.¹²⁸ Para ulama mazhab Hambali juga berbeza pendapat di dalam memberi takrifan kepada *Istihsān*. Menurut Ibn Qudāmah, *Istihsān* mempunyai tiga pengertian iaitu :¹²⁹

1. Pindah dari suatu hukum kepada hukum yang selainnya mengenai sesuatu masalah kerana adanya dalil yang lebih khusus baik dari Kitab ataupun Sunnah.
2. Suatu yang dianggap baik oleh golongan *mujtahid*.
3. Suatu anggapan yang sabit di dalam hati golongan *mujtahid* yang mana mereka sendiri tidak mampu untuk mengungkapkannya.

¹²⁶ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op.cit.*, hlm. 738., Abū Zahrah (1952), *op.cit.*, hlm. 137.

¹²⁷ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *ibid*

¹²⁸ Abū Hussain Muhammad bin 'Alī bin al-Taib al-Basri (1983), *al-Muktamad fī Usūl al-Fiqh*, Beirut Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, juz.2, cet. 1, hlm.125., Wahbah al-Zuhailī (1986), *op.cit.*, hlm. 739.

¹²⁹ Muhammad Taqi al-Hākim (t.t) *al-Usūl al-'Ammah lī al-Fiqh al-Muqārīn*, Beirut Dār al-Andalus, hlm. 362.

Dari fakta-fakta di atas, dapatlah dirumuskan bahawa walaupun para ulama dari kalangan keempat-empat mazhab memberikan takrif yang berbeza-beza dalam menerangkan pengertian *Istihsān*, namun apa yang jelas maksud yang dikehendaki dari takrif yang berbagai itu adalah sama. *Istihsān* sememangnya merupakan salah satu cabang sumber-sumber hukum di dalam Islam. Beramal dengan *Istihsān* bererti meninggalkan dalil-dalil umum dalam hal-hal kecil kerana wujud sebab-sebab tertentu, dengan kata lain beramal dengan *Istihsān* bukan bermaksud menafikan dalil-dalil syarak sebaliknya beramal dengan dalil-dalil syarak itu sendiri dan meninggalkan dalil-dalil yang lain. Kepentingannya tidak dinafikan kerana dalilnya berlandaskan keperluan dan kepentingan masyarakat.

Kehujahan *Istihsān*

Golongan Hanafi secara jelas menjadikan *Istihsān* sebagai salah satu sumber hukum dan dalil syarak. Ia boleh menetapkan yang berbeza dengan qiyas atau nas umum. Menurut Taftanzani, *Istihsān* merupakan di antara dalil yang disepakati oleh para ulama kerana ia berlandaskan Quran, Sunnah, *Ijtihād*, *Dharūrat* atau *Qiyās Khafī*. Golongan ini telah mengemukakan dalil-dalil dari Quran, Sunnah dan *Ijmak* bagi menguatkan pendapat mereka. Antaranya firman Allah :

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ

Surah al-Zumār (39) : 18

Maksudnya :

“Mereka yang mendengar perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik.”

FirmanNya lagi :

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ

Surah al-Zumār (39) : 55

Maksudnya :

“Dan ikutilah apa yang paling baik yang telah diturunkan kepadamu untuk tuhanmu.”

Begitu juga sabda Nabi yang bermaksud :

“ Apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin maka halnya itu juga baik di sisi Allah.”

Bagaimanapun Imām Syāfi‘i walaupun secara jelas menolak *Istihsān* kerana mengeluarkan hukum berdasarkan nafsu dan akal semata-mata, tetapi masih menerima *Istihsān* yang berdalilkan kepada nas, *Ijmak*, *Qiyās* yang kuat serta kepentingan umum dan juga berdasarkan *Kemudharatan*.¹³⁰ Contoh penggunaan kaedah *Istihsān* ialah penggunaan tandas awam di mana pengguna hanya perlu membayar sejumlah bayaran tertentu tanpa mengambil kira jumlah air yang digunakan dan tempoh masa penggunaannya.¹³¹

¹³⁰ Alī Ibn Ali al-Āmidī (1982), *Nazariyāt al-Hukm Wā Masādir al-Tasyri’ fī Usūl al-Fiqh al-Īslāmī*, Mesir : Maktabah al-Kuliyah al-Azhāriyyah, hlm.393.

¹³¹ al-Zuhaylī, *op.cit.*, juz. 2, hlm. 745.

Jelaslah di sini bahawa *Istihsān* tidak bersumberkan pandangan akal semata-mata tetapi berlandaskan kepada sandaran yang kuat sama ada melalui nas syarak, *Ijmak*, '*Uruf*', mahupun *Dharūrat*. Justeru itu beramal dengannya bererti beramal dengan nas-nas syarak yang dihasilkan secara khusus.

Hubungan Antara *Istihsān* Dengan *Siyāsah Syar'iyah*

Sebagai salah satu metode berijtihad, pemakaian kaedah *Istihsān* di dalam urusan pentadbiran dan penguatkuasaan undang-undang dan peraturan, memberi ruang tambahan kepada pihak pemerintah untuk melaksanakan *Siyāsah Syar'iyah*. Kaedah *Istihsān* dengan berbagai-bagai bentuk yang wujud di dalam perundang Islam sebenarnya boleh dijadikan landasan dan panduan kepada pihak berkuasa di dalam penggubalan dasar dan polisi pentadbiran kerana pemakaian kaedah ini bukanlah bersumberkan akal semata-mata tetapi berlandaskan kepada sandaran yang kuat sama ada melalui nas, *ijmāk*, '*uruf*', *masalahah*, maupun *dharīrah*.¹³²

Peranan utama pihak pemerintah ialah melaksanakan keseluruhan tuntutan syariat di dalam urusan pentadbiran dan di samping itu bertanggungjawab mewujudkan kemaslahatan bagi menjamin kesejahteraan rakyat jelata dengan cara memenuhi kehendak serta keperluan mereka yang sentiasa berubah dari masa ke semasa. Setiap tindakan yang diambil oleh pihak pemerintah sama ada dengan penggubalan dasar, polisi serta undang-undang, sekiranya matlamat seperti yang disebut tadi adalah dianggap memenuhi kehendak *Siyāsah Syar'iyah*. Dalam menguatkuasakan peraturan mungkin terdapat tindakan-tindakan pihak pemerintah

¹³² *Ibid.*, hlm. 743-748.

yang dilihat bertentangan dengan dalil-dalil syarak secara umum tetapi di atas pertimbangan-pertimbangan tertentu oleh pihak pemerintah tindakan perlu diteruskan. Ini bukanlah menafi dan membelakangkan dalil-dalil-dalil syarak tetapi beramal dengan dalil-dalil yang lain pula.. Sebagai contoh tindakan penguat kuasa undang-undang memusnahkan barang-barang yang dirampas seperti VCD cetak rompak, pakaian-pakaian tiruan, mesin-mesin slot dan sebagainya, walaupun terdapat dalil-dalil yang melarang dari melakukan pembaziran,¹³³ tetapi atas dasar kemaslahatan iaitu untuk menjaga sumber rezeki pengusaha VCD yang tulen atau untuk memastikan tiada barangan tiruan di dalam pasaran. Maka tindakan itu adalah wajar dan menepati kehendak *Siyāsah Syar‘iyyah* berdasarkan kaedah *Istisnā* kerana *maslahah*.

1.3.2.2 *Maqāsid Syarī‘ah* Dan Pemakaiannya Di Dalam *Siyāsah Syar‘iyyah*

Menyentuh tentang matlamat ataupun *Maqāsid Syarī‘ah* yang sangat-sangat dititikberatkan oleh Syariah Islam dalam pelaksanaan *Siyāsah Syar‘iyyah*, maka perbincangannya akan dibuat secara ringkas. Dari segi bahasa, *Maqasid* adalah kata jamak kepada perkataan *Maqsad* (مقصد) yang mana kedua-duanya berasal dari kalimah *al-Qasd* (القصد) yang mempunyai beberapa pengertian

antaranya jalan yang lurus (استقامة الطارق).¹³⁴

¹³³ Lihat al-Quran, Surah al-Isrā' (17) : 27.

¹³⁴ Al-Fairuz Abadi (1995), *al-Qāmūs al-Muhīf*, Yūsuf Muhammad al-Baqā‘iy, thq., Beirut : Dār al-Fikr, hlm. 328.

Dari segi istilah pula, *Maqāsid Syarī'ah* dimaksudkan sebagai segala *masalah* yang ditekankan oleh syarak yang mengandungi segala kebaikan kepada manusia di dunia dan akhirat. Ia boleh dicapai sama ada dengan cara mendatangkan kebaikan ataupun menolak keburukan (جلب المصالح او درء المفاسد).¹³⁵ Prinsip ini adalah asas bagi mencapai matlamat syarak di mana Islam menitik beratkan kemaslahatan yang dapat dan mampu diwujudkan di sebalik setiap perkara yang diperundangkan sama ada berbentuk wahyu mahupun ijtihad. Ianya merangkumi semua urusan termasuklah persoalan-persoalan yang berkaitan dengan hubungan manusia sesama manusia. Mewujudkan kemaslahatan di dalam setiap tindakan dan termasuklah segala tindakan bagi menghindar dan menolak segala keburukan. Inilah yang dimaksudkan dengan di atas. Manakala sebahagian lagi ulama mendefinisikannya sebagai nilai-nilai agung yang terdapat di sebalik nas-nas syarak dan ia sangat dititik-beratkan oleh syarak di dalam setiap prinsip-prinsip umum (*kulīyyāt*) dan hukum-hukum (*juziyyāt*) syariah yang bersifat *tafsilī*.¹³⁶ Justeru itu ia menjadi matlamat syariah yang paling utama.

Para ulama mempunyai pendapat yang sepakat tentang tujuan atau objektif segala hukum syarak yang disyariatkan adalah untuk memenuhi kemaslahatan manusia. Justeru itu kemuncak bagi segala matlamatnya ialah merealisasikan kesejahteraan mereka di dunia dan akhirat.¹³⁷ Hal ini dibuktikan melalui analisis

¹³⁵ Yūsuf Hamid al-'Ammah (1993), *al-Maqāsid al-'Ammah Li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Maghribi : Dār al-Aman, hlm. 79.

¹³⁶ Fathī al-Duraynī (1986), *Khasāis al-Tasyrī' al-Islāmi fī al-Hukm wā al-Siyāsah*, Beirut : Muassasah al-Risālah, hlm. 194-195.

¹³⁷ Al-Ghazālī, '*Syifa al-Ghalīl*', Dlm Yūsuf Hamīd al-'Ālim (1993), *al-Maqāsid al-'Ammah Li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Maghribi : Dār al-Aman, hlm. 82, Muhammad Abū Zuhrah (t.t.), *Usūl al-Fiqh*, Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabi, hlm. 347-348.

ulama yang merumuskan bahawa keseluruhan komponen hukum syarak menjurus ke arah objektif yang sama.¹³⁸

Maqāsid al-Syari'ah terbahagi kepada lima unsur utama yang merupakan kepentingan manusia yang paling asas iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan juga harta. Tergolong di dalam *masalahah* ini juga, segala tindakan dan perbuatan yang bertujuan menjaga kelima-lima unsur tersebut yang juga dikenali sebagai *al-Kuliyyāt al-Khamsah* (الكليات الخمسة). Perkara ini dijelaskan oleh Imām al-Ghazālī bahawa segala tindakan yang boleh menjamin kelima-lima unsur tersebut sebagai *masalahah*, manakala tindakan yang boleh menjejaskannya dikatakan sebagai *mafsadah* dan keseluruhan ajaran Islam dilihat berkait dengannya secara langsung dan tidak langsung.

Menurut al-Syātībī,¹³⁹ pemeliharaan terhadap kelima-lima unsur tersebut dilakukan oleh syarak berdasarkan kepada dua pendekatan iaitu :

1. Memperkukuhkan unsur-unsur tadi supaya terus wujud dan sehubungan dengan itu maka disyariatkan berbagai-bagai hukum hakam seperti ibadat, muamalah, munakahat dan sebagainya sebagai contoh kewajipan bersembahyang adalah untuk memelihara agama, keharusan berkahwin untuk memelihara keturunan dan banyak lagi.

¹³⁸ Yūsuf al-Qarādawi (1990), *Madkhal Li Dirāṣat al-Syari'ah*, Kaherah : Maktabah Wahbah, hlm.

58. Muhammad 'Uqlah (1991), *al-Islām Maqāṣiduhā wā Khasāisuhā*, Amman : Maktabah al-Risālah al-Hadiithah, cet., ke-2, hlm. 106.

¹³⁹ Al-Syātībī (t.t.), *Muwāfaqat fī Usūl al-Syari'ah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, juz 2, hlm.7

2. Memeliharanya supaya tidak dicerobohi dengan cara mengenakan hukuman tertentu bagi setiap kesalahan yang dilakukan seperti hukum *hadd* bagi kesalahan murtad, zina, minum arak dan sebagainya adalah bertujuan untuk memelihara agama, keturunan, akal dan sebagainya.

Imam al-Syātibi¹⁴⁰ juga membuktikan kewujudan *Maqāsid al-Syari'ah* di dalam perundangan Islam berdasarkan dua kaedah analisisnya, iaitu metode *deduktif* yang melihat secara umum matlamat utama syariat di sebalik pengutusan para rasul adalah rahmat¹⁴¹ kepada sekalian makhluk. Asas inilah yang membentuk kaedah kedua iaitu analisis secara *induktif* yang menganalisis hukum-hukum ranting (ranting) secara spesifik seperti hukum solat,¹⁴² puasa,¹⁴³ minum arak dan judi,¹⁴⁴ haji,¹⁴⁵ zakat,¹⁴⁶ Qisās¹⁴⁷ dan lain-lain di mana secara keseluruhannya hukum-hukum tersebut mengandungi *masalahah* untuk manusia.

Hubungan Antara *Maqāsid Syari'ah* Dengan *Siyāsah Syar'iyah*

Kaitan antara *Maqāsid Syari'ah* dengan kaedah-kaedah pelaksanaan *Siyāsah Syar'iyah* dapat dilihat apabila setiap tindakan yang diambil oleh pihak pemerintah atau dalam usaha mereka mengemukakan dasar-dasar baru negara atau

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 4.

¹⁴¹ Al-Quran, al-Isrā' (17) : 2, al-Anbiyā' (21) : 108 dan al-Hajj (22) : 1

¹⁴² Al-Quran, al-Hajj (22) : 45.

¹⁴³ Al-Quran, al-Baqarah (2) : 183.

¹⁴⁴ Al-Quran, al-Maidah (5) : 90

¹⁴⁵ Al-Quran, al-Hajj (22) : 27.

¹⁴⁶ Al-Quran, al-Taubah (9) : 103.

¹⁴⁷ Al-Quran, al-Baqarah (2) : 178.

menguatkuasakan undang-undang dan peraturan yang melibatkan *masalah* rakyat, maka mereka mestilah berusaha sedaya mungkin untuk memenuhi objektif syarak yang terdiri dari hasil tuntutan elemen-elemen yang disebut tadi dengan memakai kaedah-kaedah *siyāsah*. Hanya dengan cara ini sahaja segala *masalah* umum rakyat dapat terjamin dalam erti kata yang sebenar. Apabila tindakan-tindakan yang diambil oleh pihak pemerintah sentiasa berada di dalam ruang lingkup yang digariskan oleh syarak, maka keraguan dan ketidakpuasan hati di kalangan rakyat dapat dikurangkan ke tahap yang paling minimum. Kemaslahatan yang ingin diwujudkan mungkin tidak disedari oleh rakyat dalam jangka masa yang singkat, tetapi lama-kelamaan ianya akan terserlah juga apabila objektif syarak menjadi keutamaan di dalam setiap tindakan. Inilah yang dinamakan *Siyāsah Syar'iyah*.

1.4 MEMAHAMI KEUTAMAAN DI DALAM PERLAKSANAAN SIYĀSAH SYAR'IIYAH

Fiqh Awlawiyyāt ataupun memahami keutamaan merupakan satu istilah yang diperkenalkan oleh Dr. Yūṣof Qaradāwī.¹⁴⁸ Apa yang dimaksudkan oleh beliau dengan istilah tersebut ialah meletakkan sesuatu pada kedudukan yang sewajarnya, sama ada dari segi hukum, nilai dan perlaksanaannya.¹⁴⁹ Ini bermakna sesuatu amalan yang sewajarnya di dahulukan mestilah didahulukan dan yang sewajarnya dikemudiankan mestilah di kemudiankan ataupun sesuatu amalan atau

¹⁴⁸Yūṣof Al-Qaradāwī (Dr.), (1998) , *Siyāsah Syar'iyah fī Dhū'i Nusūs al-Syarī'ah wā Maqāsiduhā*, Kaherah : Maktbah Wahbah, hlm. 306.

¹⁴⁹ Yūṣuf Al-Qaradāwī (Dr.), (1999) *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt : Dirāsāt Jadīdah fī Dhū'i al-Quran wā al-Sunnah*, Kaherah : Maktabah Wahbah, Cet. Ke-3, hlm. 9.

perbuatan yang tidak penting, tidaklah didahulukan melebihi sesuatu yang penting. Begitu juga sesuatu yang penting tidak didahulukan melebihi sesuatu yang lebih penting.

Fiqh Awlawiyyāt memainkan peranan yang amat penting di dalam perlaksanaan *Siyāsah Syar'iyah*. Ia akan menentukan yang manakah tindakan yang harus didahulukan dan diutamakan dari segi perlaksanaannya berbanding dengan tindakan-tindakan yang lain. Ini bukanlah bermakna apabila sesuatu tindakan itu diberikan keutamaan dari segi perlaksanaannya, maka tindakan-tindakan lain akan diabaikan. Kadang-kadang sesuatu perbuatan atau tindakan yang harus diberikan keutamaan pada masa ini, pada masa yang lain ia sudah tidak menjadi keutamaan. Sebagai contoh, seseorang yang mempunyai wang yang banyak adalah baik baginya apabila berhajat untuk berbuat kebajikan, menyumbangkan wangnya itu untuk memperbesarkan lagi masjid yang sedia ada di kawasannya bagi menampung jemaah yang semakin bertambah dari hari ke sehari dengan demi keselesaan. Tetapi dalam masa yang sama, keruntuhan akhlak dan penyelewengan akidah di kalangan remaja Islam di tempat tersebut berada dalam keadaan yang amat kritikal akibat dari gerakan Kristianisasi dan Zionisme yang terancang. Maka adalah lebih utama ketika itu beliau menyumbangkan wang atau hartanya bagi menubuhkan satu tabung bagi membiayai gerakan dakwah Islam untuk membanteras gerakan anti Islam tersebut dari membelanjakan wangnya untuk memperbesarkan masjid yang sudah sedia ada. Ini bukanlah bermakna menyumbang wang untuk memperbesarkan masjid itu tidak mulia tetapi dari segi keutamaan (*priority*) ketika itu adalah untuk memelihara akidah lebih dari mewujudkan keselesaan untuk beribadah.

Menurut al-Qaradāwī,¹⁵⁰ terdapat tiga asas bagi membuat perbandingan untuk mengetahui keutamaan. Asas-asas tersebut ialah :

- I . Pertimbangan di antara berbagai kemaslahatan dan kemanfaatan yang telah disyariatkan bagi diutamakan untuk dilaksanakan atau dilakukan.
- II . Pertimbangan di antara berbagai perkara buruk atau mafsadah yang ditegah oleh syarak bagi diutamakan untuk dicegah dan dihindari.
- III. Pertimbangan di antara maslahat atau mafsadah atau antara kebaikan atau keburukan yang mana kedua-dua perkara yang bertentangan ini berada di dalam satu keadaan atau perbuatan.

Seperti apa yang penulis sebut di atas, tentang hubungan antara *Fiqh Awlawiyyāt* dengan *Siyāsah Syar'iyah*, sesuatu tindakan yang diambil oleh pihak berkuasa tidak akan dianggap mengikut *Siyāsah Syar'iyah* sekiranya tindakan tersebut gagal mengambil kira susunan keutamaan menurut prinsip *Fiqh Awlawiyyāt*. Ini adalah kerana kefahaman terhadap pekerjaan yang perlu diutamakan adalah berkait rapat dengan memahami tujuan syariat (مقاصد الشريعة) dan memahami nas syarak yang bersifat separa (الجزئية).¹⁵¹

Bagi menjelaskan ketiga-asas asas di atas, penulis mengambil contoh asas yang ketiga iaitu apabila sesuatu perbuatan itu mengandungi kebaikan dan keburukan. Penentuan akan dibuat berdasarkan mana satu yang mempunyai kesan yang lebih meluas dan mendalam. Kalau sekiranya kesan baik lebih meluas dan mendalam, ia akan diutamakan. Ini bererti perbuatan berkenaan perlu dilakukan

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Yūsuf Al-Qaradāwī (1999), *Fiqh al-Awlawiyyāt*, *op. cit.*, hlm. 32-33.

atau keadaan seperti itu perlu dibiarkan berlaku tanpa mengambil kira kesan buruk yang juga akan berlaku sebagai akibat dari perbuatan atau keadaan yang berkenaan. Begitulah juga sebaliknya, sekiranya kesan buruk lebih ketara dari kesan baik maka perbuatan itu mestilah dihentikan atau dilarang dari dilakukan.¹⁵² Sebagai contoh, mendirikan pondok-pondok dan bangku-bangku di taman-taman rekreasi dengan tujuan untuk pengunjung duduk dan beristirahat bersama keluarga tetapi apa yang berlaku, pondok serta bangku tersebut menjadi tempat anak-anak muda melakukan maksiat dan menggalakkan lagi budaya berdua-duaan dengan yang bukan mahram. Ini bermakna tindakan mendirikan pondok dan bangku itu perlu dihindarkan. Kaedah yang selalu dipakai oleh para *fuqaha'* dalam kes seperti ini antara lain ialah "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"¹⁵³.

Begitu juga halnya dengan asas yang pertama, walau pun setiap tindakan pihak pemerintah mestilah mengambil kira kemaslahatan kepada rakyat sebagai prioriti berdasarkan kaedah *fiqh* "تصرف الإمام منوط بالمصلحة"¹⁵⁴ tetapi tetap memerlukan penentuan dan pertimbangan antara mana kepentingan atau kemaslahatan yang harus diutamakan. Bagi asas yang kedua para *fuqaha* telah menetapkan kaedah-kaedah berikut sebagai asas pertimbangan, iaitu :

1. "الضرار يدفع بقدر امکان" Maksudnya keburukan perlu di hapuskan semungkin yang boleh
2. "لا ضرار ولا ضرار" Maksudnya tidak boleh memudaratkan dan di mudaratkan.

¹⁵² Bagi menjelaskan keadaan ini lihat ayat al-Quran surah al-Baqarah : 219.

¹⁵³ Ibn Nujaim (1983), *Asybah wa al-Nazā'ir*, Damsyiq : Dār al-Fikr, hlm. 99

¹⁵⁴ Al-Sayuti (1959), *Asybah wa al-Nazā'ir*, Mesir : Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Bābi al-Halabi wa Awlāduhū, hlm.121.

3. " الضرار لا يزال بعثلة " Maksudnya keburukan tidak boleh dihilangkan dengan melakukan keburukan yang lebih atau sama besar.
4. " الضرار الأشد يزال بالضرار الأخف " Maksudnya keburukan yang sedikit boleh dilakukan bagi mengelakkan keburukan yang lebih besar.¹⁵⁵

Di dalam melaksanakan *Siyāsah Syar'iyah* menurut Al-Qaradāwī lagi, terdapat beberapa pertimbangan dan keutamaan yang harus diberi perhatian iaitu:¹⁵⁶

1. Mengutamakan perkara-perkara yang berhubung-kait dengan persoalan-persoalan keagamaan berbanding dengan perkara-perkara lain. Ini termasuklah perkara-perkara yang boleh menimbulkan perasaan sayang kepada Allah, para rasulNya serta berjihad ke jalanNya.
2. Mengutamakan perkara-perkara pokok (الأصول) lebih dari perkara-perkara ranting (الفروع) dan perkara-perkara yang asasi dari perkara-perkara sampingan. Perkara-perkara pokok termasuklah persoalan-persoalan akidah, ibadah yang wajib seperti solat, zakat, puasa dan haji. Setelah persoalan-persoalan

¹⁵⁵ Ibn Nujaim (1983), *ibid.*, hlm., 96. Ali Ahmad al-Nadāwī (1994), *Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Beirut : Dār al-Kalām, hlm. 388.

¹⁵⁶ Yūsuf Al-Qaradāwī (1998), *Siyāsah Syari'yyah*, *op.cit.*, hlm. 306-319.

yang menyentuh tentang akidah dan ibadah-ibadah yang wajib serta penguasaan ilmu yang berkaitan dengan keduanya berbanding dengan amalan, barulah diikuti dengan pelaksanaan hukum-hukum yang *qat'ie* sama ada yang sabit melalui nas Quran dan Sunnah serta *Ijmak*. Ini termasuklah persoalan-persoalan tentang perkahwinan, perceraian, perwarisan, hukum-hukum kekeluargaan, kehartaan, jual beli dan riba, perundangan termasuklah *hudūd*, *qisās* serta *dīyyat* dan seluruh hukum-hukum yang menyentuh tentang pentadbiran, perlembagaan, jenayah dan kenegaraan. Ini diikuti pula dengan nilai-nilai akhlak mulia yang harus dipelihara bagi membezakan antara manusia dengan binatang.

3. Memelihara *masalah* berdasarkan kepada susunan keutamaan.

Sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini, *masalah* itu terbahagi kepada tiga jenis. Hendaklah diutamakan *Maslahah Dharūriyyah* dari *Maslahah Hajīyyah*, dan *Maslahah Hajīyyah* dari *Maslahah Tahsīniyyah*.¹⁵⁷ Manakala *Maslahah Dharūriyyah* yang terdiri dari lima perkara utama iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta ini juga haruslah diutamakan berdasarkan susunan keutamaannya. Sebagai contoh, memelihara agama lebih utama dari memelihara jiwa atau nyawa. Dengan sebab itulah sekiranya musuh datang menyerang negara kita, ketika itu kita wajib berjihad walaupun nyawa kita terancam. Begitu juga sekiranya berlaku pertembungan antara kepentingan menjaga jiwa dengan akal seperti seseorang yang berada dalam kehausan yang amat sangat dan yang ada padanya ketika itu hanyalah arak. Maka dibolehkan dari sudut hukum untuk

¹⁵⁷ Al-Qaradāwī, *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt*, *op.cit.*, hlm. 25.

meminum arak bagi menyelamatkan nyawanya sedangkan tujuan syariat mengharamkan arak adalah untuk memelihara akal. Begitu juga keadaannya dengan keturunan dan harta. Islam mewajibkan kita mengeluarkan sebahagian dari harta kita untuk membiayai keperluan nafkah anak-anak walaupun ia akan mengurangkan harta kita kerana keturunan itu lebih utama dari harta.

4. Mengutamakan *fardhu 'ain* dari *fardhu kifāyah* dan yang wajib dari yang sunat.

Apabila berlaku pertembungan antara *fārḍu 'āin* dengan *fardhu kifāyah*, maka amalan-amalan *fardhu 'ain* mestilah didahulukan. Sebagai contoh seseorang yang ingin turut serta berjihad untuk memerangi orang-orang kafir di Afghanistan atau Maluku di Indonesia, terpaksa meninggalkan kampung halaman adalah satu amalan yang mulia di sisi agama. sekiranya pemergiannya itu terpaksa meninggalkan kedua ibu bapanya yang sudah uzur maka adalah lebih utama dia membatalkan hasratnya itu dan memberikan tumpuan kepada kedua ibu bapanya kerana keluar berjihad adalah *fardhu kifāyah* sedangkan menjaga kedua orang tuannya adalah *fardhu 'ain*. Tetapi sebaliknya sekiranya negara sedang menghadapi serangan musuh yang kafir maka berjihad mempertahankan negara bertukar menjadi *fardhu 'ain* bagi setiap warganegara walaupun ditegah oleh kedua ibu bapa kerana bimbangkan keselamatan nyawa anaknya.. Berjihad mempertahankan negara adalah *fardhu 'ain* dan berbuat baik kepada kedua ibu bapa juga *fardhu 'ain* dan *fardhu 'ain* yang menyentuh kepentingan awam atau umat Islam lebih utama dari *fardhu 'ain* yang menyentuh kepentingan individu. Begitu juga antara *fardhu kifāyah* yang berhubung kait dengan kepentingan ramai lebih utama dari *fardhu kifāyah* yang menyentuh kepentingan individu atau minoriti.

5. Mengutamakan hak hamba berbanding dengan hak Allah.

Kewajipan yang berkaitan dengan hak Allah boleh menerima toleransi berbanding dengan hak manusia. Sebagai contoh, orang Islam yang mempunyai hutang tidak boleh menunaikan haji sehinggalah dia membayar hutangnya kecuali dia meminta izin dari si piutang. Ini adalah kerana menunaikan haji adalah hak Allah dan membayar hutang adalah hak manusia.¹⁵⁸

6. Keutamaan terhadap perkara yang dilarang.

Perkara yang dilarang (المهيئات) tidak berada pada tahap yang sama. Tahap yang paling tinggi ialah kekufuran dan tahap yang paling rendah ialah *makrūh tanzihi* ataupun juga dikenali dengan *khilāf awlā*.¹⁵⁹ Kekufuran terhadap Allah juga mempunyai beberapa tahap dan perbezaan antara satu sama lain. Kufur yang paling keji ialah kufur *atheis* (كفر الاعلاد), diikuti dengan kufur syirik, kufur Ahli Kitab, kufur murtad dan kekufuran orang-orang munafik. Maka wajib bagi kerajaan di dalam melaksanakan *Siyāsah Syar'iyah* untuk memerangi jenis-jenis kekufuran ini dengan memberikan tumpuan keutamaan terhadap jenis-jenis yang disebut tadi.

¹⁵⁸ Yūsuf Al-Qaradāwī (1999), *Fiqh Awlawiyyāt*, *op. cit.*, hlm. 122.

¹⁵⁹ *Ibid*, hlm. 1

Selepas usaha-usaha membanteras kekufuran, usaha yang berikutnya pula ialah memerangi perlakuan dosa-dosa besar yang terdiri dari larangan-larangan yang bertujuan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, harta dan lain-lain. Contohnya seperti syirik, murtad, sihir dan sebagainya adalah bertujuan untuk memelihara agama. Kemudian diikuti dengan kesalahan membunuh, membunuh diri, kecederaan dan sebagainya adalah bertujuan untuk memelihara jiwa. Kesalahan meminum arak pula bertujuan untuk memelihara akal. Manakala zina serta *qadzaf* adalah untuk memelihara keturunan dan maruah. Seterusnya larangan memakan riba dan harta anak yatim dan seumpamanya adalah bertujuan untuk memelihara harta. Dan diikuti dengan berbagai-bagai lagi dosa besar sama ada ia mendatangkan bahaya secara langsung atau tidak langsung kepada individu ataupun masyarakat.

Langkah seterusnya selepas usaha-usaha memerangi dosa besar, ialah mencegah perlakuan dosa-dosa kecil. Ini adalah kerana dosa-dosa besar kadang-kadang berpunca dari dosa-dosa kecil sebagai contoh kesalahan zina adalah berpunca dari etika berpakaian, pergaulan, percakapan, khalwat dan sebagainya. Perkara ini kalau tidak dijaga akan mendorong kepada perlakuan dosa besar seperti zina dan sebagainya.

Langkah yang terakhir di dalam memerangi perkara-perkara yang dilarang ialah membanteras perkara-perkara syubhah. Perkara syubhah ialah perkara yang samar-samar dari sudut hukum sama ada haram atau halal. Sebenarnya perkara syubhah ini merupakan persoalan yang paling banyak diperkatakan oleh para ulama dahulu dan sekarang. Maka dari sudut *Siyāsah Syar'iyah*, tidak wajar bagi

pihak kerajaan memperbanyakkan program atau aktiviti yang tergolong dalam kategori syubhah seperti program nyanyian, muzik dan sebagainya. Perkara-perkara ini merupakan persoalan *khilāfiah* yang masih lagi diperbincangkan oleh para ulama di dalam mencari ketentuan hukum.

Hubungan Antara *Fiqh Awlawiyyāt* Dengan *Siyāsah Syar'iyah*

Dari perbincangan ini, kita dapat melihat bahawa memahami keutamaan sesuatu tindakan itu sebenarnya dapat memastikan setiap tindakan yang diambil khususnya bagi pihak berkuasa akan dapat menjamin terlaksana *Siyāsah Syar'iyah*. Ini adalah kerana memahami keutamaan itu adalah sebahagian dari usaha-usaha bagi memenuhi objektif pensyariatan hukum Allah. Kaitan antara perlaksanaan *Siyāsah Syar'iyah* dengan memahami keutamaan (*Fiqh Awlawiyyāt*) tidak boleh dinafikan sekiranya kita ingin memastikan *siyāsah* yang dilaksanakan itu merupakan *Siyāsah* yang *Syar'iyah* kerana *Fiqh Awlawiyyāt* menyediakan satu jalan atau kaedah yang sistematik dalam menentukan perkara-perkara yang perlu didahulukan dan dikemudiankan di dalam menangani masalah umat kerana al-Quran dan al-Sunnah telah memberikan garis-garis penting menentukan keutamaan dan meletakkan sesuatu pada kedudukannya yang wajar sama ada dari segi hukum, nilai dan perlaksanaannya.

1.5 KESIMPULAN

Pentadbiran Islam yang berlandaskan kaedah *Siyāsah Syar'iiyyah* sememangnya terbukti dapat memastikan kesejahteraan dan keadilan wujud dalam kehidupan masyarakat. Ini disebabkan kaedah *Siyāsah Syar'iiyyah* merupakan satu sistem pentadbiran yang dapat menggaris dan membentuk satu corak pentadbiran yang selari dan memenuhi kehendak naluri dan tuntutan kemanusiaan. Sistem pentadbiran yang dicipta oleh manusia berlandaskan kepada logik akal semata-mata tidak dapat memenuhi keperluan seluruh manusia tetapi hanya memberi keuntungan serta keadilan kepada segelintir mereka sahaja terutama kepada sipenciptanya dan pihak yang memegang kuasa.

Dengan wujudnya kaedah-kaedah *Siyāsah Syar'iiyyah* seperti yang digarap oleh para ulama terdahulu, perjalanan pentadbiran sesebuah negara akan lebih licin lagi di samping pengaplikasian idea-idea serta teori manusia berdasarkan kepentingan semasa yang mendesak manusia agar lebih berusaha untuk memenuhi tuntutan dan keperluan mereka sendiri selagi mana tidak bertentangan dengan mana-mana nas syarak atau prinsip-prinsipnya secara umum. Kaedah *Siyāsah Syar'iiyyah* membuka satu ruang yang luas kepada pentadbir atau penguasa untuk mewujudkan satu bentuk pentadbiran yang cemerlang yang dapat mendatangkan kebahagiaan kepada rakyat jelata. Pentadbiran yang dikawal oleh kaedah *Siyāsah Syar'iiyyah* merupakan satu bentuk pentadbiran mesra rakyat kerana kepentingan rakyat menjadi keutamaan selepas mengambil kira tuntutan syarak.

Pihak pemerintah, khususnya pemerintah Islam tidak ada sebab yang kukuh untuk tidak menerima pakai kaedah-kaedah *Siyāsah Syar'īyyah* di dalam urusan pentadbiran mereka kerana sistem yang dicipta berlandaskan logik akal dan hawa nafsu semata-mata jelas terbukti tidak dapat menyediakan satu bentuk pentadbiran yang memenuhi tuntutan agama dan masyarakat sekali gus dalam erti kata yang sebenar. Ini dapat dilihat di negara-negara Barat di mana keadilan dan keamanan hanya dinikmati oleh segelintir manusia sahaja.